Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Doktora Programı

GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜNDE BİR İMKÂN OLARAK TOPLUMSAL MUHALEFETİN DEĞERLENDİRİLMESİ: CUMARTESİ ANNELERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Ayşem SEZER ŞANLI

Doktora Tezi

Ankara, 2018

GÜNDELİK HAYATIN DÖNÜŞÜMÜNDE BİR İMKÂN OLARAK TOPLUMSAL MUHALEFETİN DEĞERLENDİRİLMESİ: CUMARTESİ ANNELERİ ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

Ayşem SEZER ŞANLI

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Siyaset Bilimi Doktora Programı

Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

Ayşem Sezer Şanlı tarafından hazırlanan "Gündelik Hayatın Dönüşümünde Bir İmkân Olarak Toplumsal Muhalefetin Değerlendirilmesi: Cumartesi Anneleri Üzerine Bir Araştırma" başlıklı bu çalışma, 06.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Aylin Görgün Baran (Başkan)

Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar (Danışman)

Prof. Dr. Gökhan Atılgan

Doç. Dr. Haydar Efe

Dr. Öğr. Üyesi Göze Orhon

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- [x] Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- [ ] Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- [ ] Tezimin/Raporumun …… yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

06.06.2018

Ayşem SEZER ŞANLI

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

o **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**
(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etseniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

o **Tezimin/Raporumun ....tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**
(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

o **Tezimin/Raporumun................tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

o **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

25 /06/2018

Ayşem SEZER ŞANLI

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Ayşem SEZER ŞANLI

Çocuklarından Doğan Cumartesi Annelerine ve Onların Mücadelesini Omuzlayan
Güzel Yürekli Cumartesi İnsanlarına...

TEŞEKKÜR

Doktora tezi gibi çetin bir akademik süreci başarıyla tamamlamamı sağlayan, bu sürecin her aşamasında vaktini, sabrını ve yardımlarını cömertçe sunan tez danışmanım ve değerli hocam Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar'a sonsuz teşekkür borçluyum. Böyle bir danışmanla çalışmak bana ihtiyacım olan gücü ve isteği sağladı; her daim kendimi şanslı hissettirdi. Çalışmaya ilişkin Tez İzleme Komite'sinde yer alan, verimli bir akademik çalışma ortaya koyabilmem için desteklerini esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Aylin Görgün Baran ve Dr. Öğr. Üyesi Göze Orhon'a sonsuz teşekkür ederim. Savunma jürime gelerek beni onurlandıran, çalışmanın nihai şeklini almasında çok değerli katkıları olan hocalarım Prof. Dr. Gökhan Atılgan ve Doç. Dr. Haydar Efe'ye çok teşekkür ederim. Aynı şekilde, bu çalışmanın ortaya çıkmasında emeği ve katkısı bulunan değerli hocalarım Yrd. Doç. Dr. Ahmet Murat Aytaç'a, Doç. Dr. Mustafa Kemal Coşkun'a ve Prof. Dr. Hilal Onur İnce'ye teşekkür borçluyum.

Çalışmanın uygulama kısmında, gizlilik koşulundan dolayı burada isimlerini zikredemeyeceğim ve benimle görüşmeyi kabul eden tüm kadınlara teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Onlar, yaşadıkları acıları bir kere daha deneyimlemeyi göze alarak bu özveride bulundular. İnsan Hakları Derneği Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyelerinin hepsine ayrı ayrı teşekkür borçluyum. Onların yardımları olmasaydı saha çalışması gerçekleşemezdi. Bu kapsamda, saha çalışmasının uygulanabilirliğini sağlayan, Sebla Arcan ve Maside Ocak'a ayrıca teşekkür ederim. Aynı şekilde, saha çalışması hususunda bilgi ve deneyimlerini benimle paylaşan arkadaşım Elif Çevik'e de teşekkür borçluyum. Buna ek olarak, çalışma sürecinde yardımlarını esirgemeyen arkadaşlarım Kerem Yavaşça, Bayram Koca, Nurettin Kalkan ve Yusuf Avcı'ya da çok teşekkür ederim.

Hayatımı borçlu olduğum, bana sundukları olanaklarla çalışmalarımı doktora düzeyine taşımamı sağlayan ve her daim yanımda olan annem Nazife Sezer ve babam Mehmet Ali Sezer'e teşekkür ederim. Tez çalışmam süresince yardımlarını esirgemeyen kardeşim Dilan Sezer'e teşekkür borçluyum. Oğlumu kucağıma aldığım andan itibaren desteğini büyük bir özveriyle sunan ve onu büyütürken en büyük yardımcım olan kayınvalidem Demet Şanlı'ya büyük bir teşekkür borçluyum. O, bana çalışmalarımı yürütebilmek için gerekli zamanı yaratmasaydı, bu çalışmayı ortaya koyamazdım. Son

olarak en büyük teşekkürüm, hayatımın her alanında ve her aşamasında olduğu gibi doktora sürecinde de en büyük yardımcım olan ve her daim desteğini yanı başımda bulduğum, yaşamıma anlam katan hayat arkadaşım Devran Şanlı'ya aittir. Onun bana sunduğu sınırsız sevgi olmasaydı üretemezdim.

ÖZET

SEZER ŞANLI, Ayşem. *Gündelik Hayatın Dönüşümünde Bir İmkân Olarak Toplumsal Muhalefetin Değerlendirilmesi: Cumartesi Anneleri Üzerine Bir Araştırma,* Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Bu çalışmanın amacı, Cumartesi Anneleri hareketinden yola çıkarak, toplumsal muhalefetin gündelik hayatı nasıl dönüştürdüğünü incelemektir. Gündelik hayat katı, donuk ve durağan bir yapı olarak kendisini sıradan insanlara baskıcı dinamikleriyle dayatmaktadır. Ancak, bu durağan yapıdan çıkış imkânlarından birini protesto eylemi oluşturmaktadır. Bir protesto eylemine müdahil olmak, protestocuların gündelik hayatlarında köklü dönüşümlere sebep olmaktadır. Bu dönüşümü somut olarak örnekleyen Cumartesi Anneleri hareketinden yola çıkan bu çalışma, dört bölümden oluşmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümü, metodoloji kısmını oluşturmaktadır. Çalışma kapsamında, 13'ü kayıp yakını ve 12'si insan hakları aktivisti olmak üzere 25 Cumartesi Anneleri hareketi protesto eylemcisi ile görüşülmüştür. Bu görüşmelerden elde edilen veriler, çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi ile birlikte ele alınarak analiz için geniş bir çerçeve ortaya çıkarmıştır. Bu bölümde, yapılan derinlemesine görüşmelerin niteliği, görüşmecilerin seçimi, mekâna ve zamana dayalı kısıtlamalar ayrıntılı olarak değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, araştırma konusunun seçimi, araştırmanın kapsamı ve bu konunun bir doktora çalışması olarak ele alınmasının önemi ortaya konulmaktadır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, gündelik hayat kavramı ile ilgili kuramsal çerçeveye yer verilmiştir. İlk olarak, gündelik hayat bir kavram olarak tanımlanmış; ikinci olarak, gündelik hayatın temellerine ilişkin kuramsal yaklaşımlar ele alınmıştır. Bu bağlamda, Henri Lefebvre, Agnes Heller ve Michel de Certeau'nun eleştirel yaklaşımları tartışılmıştır. Son olarak, gündelik hayatın pratik örgütlenmesine ilişkin gündelik hayat aktörleri, zaman ve mekân olguları incelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, bir toplumsal muhalefet alanı olarak ortaya konulan gündelik hayat olgusu ele alınmıştır. İlk olarak, gündelik hayat ve muhalefet olgularını birlikte değerlendirmeye olanak sağlayan yeni toplumsal hareketler yaklaşımı ve bu yaklaşım içinde değerlendirilen insan hakları hareketi ve kayıp yakınları aktivizmi

incelenmiştir. İkinci olarak ise, gündelik hayatın dönüşümüne imkân sağlayan unsur olarak protesto kavramı tartışılmıştır. Protestocu profili, protesto mekânı, protestonun sivil itaatsiz karakteri protestonun temel unsurları olarak açıklanmıştır.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde ise, Cumartesi Anneleri hareketinin bir kayıp yakınları aktivizmi ve insan hakları hareketi olarak değerlendirmesi yapılmıştır. Bu değerlendirme yapılırken, görüşmelerden elde edilen verilerin analizi ortaya konulmuştur. Bu kapsamda, harekete katılan protesto eylemcilerinin insan hakları savunucularına dönüşümü tartışılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Gündelik Hayat, Protesto, Aktivizm, Cumartesi Anneleri Hareketi, İnsan Hakları Savunuculuğu.

ABSTRACT

SEZER ŞANLI, Ayşem. *The Assessment on Social Opposition as a Possibility for the Transformation of Everyday Life: A Research on Saturday Mothers,* Phd Dissertation, Ankara, 2018.

The aim of this research is to examine how social opposition transforms everyday life on the basis of the Saturday Mothers movement. Having a strict, dull and static structure, everyday life imposes itself to ordinary people through its oppressive dynamics. To break out from this static structure however, is possible through the act of protest. Being a part of a protest results in radical transformations in the lives of protesters. On the basis of the Saturday Mothers movement as an epitome of this transformation, this research is composed of four chapters.

The methodology section is the first chapter of this research. As a part of the research, twenty-five interviews were conducted with the protesters of the Saturday Mothers movement, in which thirteen of those were with the relatives of the disappeared people and twelve of those were with the activists. The data collected from these interviews, together with the conceptual and theoretical framework, generates a firm base for the research. In this chapter, the interviewing process, the selection of interviewees, the limitations depending on place and time are examined in detail. In this regard, the selection of the subject, the scope of the study and the importance of this subject as a PhD dissertation are discussed.

In the second chapter of the study, the theoretical framework relating to the concept of everyday life is assessed. First, everyday life is defined as a concept, and then theoretical perspectives concerning the foundations of everyday life are analysed. In this context, the critical perspectives of Henri Lefebvre, Michel de Certeau and Agnes Heller are discussed. Lastly, the actors, time and space concerning the practical organisation of everyday life are examined.

In the third chapter of the study, the concept of everyday life as a field of opposition is investigated. First, the approach of the new social movements that enables to examine the concept of everyday life and opposition together, and human rights movement and activism of the disappeared people's relatives that is acknowledged within this

approach, are assessed. Second, the concept of protest as a factor contributing the transformation of everyday life is discussed. Protester profile, place and civil disobedience characteristic of a protest are explained as the main constituents of a protest.

In the fourth and last chapter of the study, the Saturday Mothers movement is assessed as an activism of disappeared people’s relatives and human rights movement. During this investigation, the data that obtained from the interviews is presented. In this context, the transformation of the protesters from participants of the protest to human rights advocates is discussed.

Keywords

Everyday Life, Protest, Activism, The Saturday Mothers Movement, Human Rights Advocacy.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR DİZİNİ

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AFSAD	Ankara Fotoğraf Sanatçıları Derneği
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ALİKEV	Ali İsmail Korkmaz Vakfı
BM	Birleşmiş Milletler
CA	Cumartesi Anneleri
CAH	Cumartesi Anneleri Hareketi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DYP	Doğruyol Partisi
HABİTAT	Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri Programı
HDP	Halkların Demokratik Partisi
İHD	İnsan Hakları Derneği
İKD	İlerici Kadınlar Derneği
JİTEM	Jandarma İstihbarat Terörle Mücadele
MİT	Milli İstihbarat Teşkilatı
OHAL	Olağanüstü Hal
PdM Anneleri	Plaza de Mayo Anneleri
PKK	Partiya Karkeren Kurdistane / Kürdistan İşçi Partisi
REFAHYOL	Refah Partisi ve Doğruyol Partisi Koalisyon Hükümeti
RP	Refah Partisi
SSCB	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TAYAD	Tutuklu Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği
TİHV	Türkiye İnsan Hakları Vakfı
TİKKO	Türkiye Komünist Partisi/Marksist Leninist
TKP	Türkiye Komünist Partisi
YAKAD	Yakınlarını Kaybetmiş Aileler Derneği

FOTOĞRAFLAR DİZİNİ

TABLOLAR DİZİNİ

GİRİŞ

"Ah ben anayım
Yanmaz canım dışardan kora koysalar
Ümidimi kaybedemezsiniz
Ölsem de ahım tarihi karalar"
(Sezen Aksu, 1997, Cumartesi Türküsü)

Gündelik hayat, insanoğlunun var oluşundan bu yana içinde barındırdığı tüm kültürel dinamikleriyle süregelen bir yapı olan günlük hayattan farklı şekilde, modern dönemle birlikte gelişen bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Sanayi Devrimi'nin gerçekleşmesi ve buna bağlı olarak kapitalist mantığa dayanan piyasa ekonomisinin gelişmesi işçi sınıfının da gelişim sürecini hızlandırmıştır. Bu kapitalist mantalite, sadece çalışma koşullarının değil; çalışma hayatı dışında kalan boş zamanın da piyasa işleyişi tarafından düzenlenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Buna göre, gündelik hayat kamusal hayattan ayrı bir kavram olarak; özel hayatı kapsayan ve işleyişi kontrol altına alınması gereken bir nesne olarak görülmeye başlanmıştır (Lefebvre, 2015a, s. 54).

Bu durumda, sıradan insanların hayatı olarak görülen ve özel yaşamla birlikte düşünülen gündelik hayat donuk, muğlak ve içinden çıkılamaz kalıplaşmış bir yapı olarak görünürlük kazanmaktadır. Her tür kamusal, mesleki ve bilimsel üst faaliyetin kapsamı dışında bırakıldığı gündelik hayat, sıradan insanların sahip olduğu bir nesne olarak aşağıdakilerin, alt sınıfların varoluş koşullarına indirgenmiş ve değerden düşürülmüştür. Bu bağlamda, kendisini tüm bezdirici, zorlayıcı, usandırıcı ve kısıtlayıcı pratikleriyle birlikte sıradan insanlara dayatmaktadır (Elias, 1998, s. 180).

Gündelik hayatın değiştirilemez ve dönüştürülemez bir donuk yapı olarak görüldüğü yaklaşımların karşısında eleştirel yaklaşımların geliştirilmesiyle gündelik hayat, içinden çıkılabilecek dinamikleri kendinde barındıran ve yenilenebilecek bir alan olarak algılanmaya başlanmıştır. Bu eleştirel yaklaşımlar, gündelik hayatı kapsamlı şekilde ele alan Henri Lefebvre, Agnes Heller ve Michel de Certeau tarafından ortaya konulmuştur. Eleştirel düşünüş, gündelik hayatın kültür, estetik, sanat gibi yaratıcı öğelerle birlikte ele alınabileceğini ve gündelik hayatın sahibi olmak isteyen aktörler tarafından yeni bir forma kavuşturulabileceğini belirtmektedir.

Henri Lefebvre'ye (1998, s. 220) göre, modern dönemle birlikte her tür nesne ve özne sahip olduğu üslubu yitirerek tek tipleştirilmiştir. İnsanlar ve eşyalar kendilerinde var olan mistik özü yitirerek metalaşmışlardır. Gündelik hayatın içerisinde kök salan ve kapitalist ekonominin dayattığı koşullar olarak kendini dayatan tüm yabancılaşma dinamiklerini söküp atmak ise, ancak yaratıcı eylem kapasitesini ortaya koyabilecek irade sahibi aktörler tarafından mümkün kılınabilir. Bu aktörlerin yapması gereken, gündelik hayata yitirdiği üslubu tekrar kazandıracak şenlik anları yaratmak ve o yaratılan şenliği bütün bir gündelik hayatın varoluşsal özü haline getirmektir.

Agnes Heller (1984, s. 3) de, Lefebvre ile benzer olarak gündelik hayatı eleştirel bir biçimde ele almıştır. Heller, Lefebvre'nin yabancılaşma dinamikleri olarak ele aldığı unsurları nesneleştirme olarak tanımlamaktadır. Buna göre, bir insanın gündelik hayatı dönüştürebilmesi ve onu yeniden üretebilmesi için öncelikle kendisini bir birey olarak yeniden üretmesi gerekmektedir. Bu durumda, gündelik hayatın dönüşümü olarak kavranabilecek demokratikleşme ve insanileşme ancak gündelik hayatını yeniden üretebilecek bilince sahip olan aktörler tarafından gerçekleştirilebilir. Aktörler bunu gerçekleştirirken öncelikle kendi gündelik hayatlarını dönüştürmek ve buradan yola çıkarak bütün bir gündelik hayatı demokratikleştirmek için kendilerine dayatılan nesneleştirme pratiklerine karşı direnmek zorundadırlar.

Bir diğer eleştirel kuramcı olan Michel de Certeau (2009a, s. 54), gündelik hayatın aktörlerinin maruz kaldıkları her türlü baskılayıcı uygulamaya strateji adını vermektedir. Aktörler, eğer gündelik hayat içerisinden türetilen baskıcı stratejilere boyun eğmek istemiyorlarsa; bu stratejilere yine gündelik hayat içerisinden türetecekleri taktiklerle yanıt vermek zorundadırlar. Taktikler, gündelik hayatın aktörlerinin marjinallik kapasitesini ortaya koyarak gündelik direnme biçimleri şekline bürünürler. Bu direniş biçimleri ise; gündelik hayatın dönüşümüne imkân sağlamaktadır.

Her üç eleştirel kuramcı da geliştirdikleri yaklaşımlarda gündelik hayatın yeniden şekillendirilebilecek bir varlık olduğundan hareket ederek, bu değişimin dinamiklerini aktörlere ağırlık vererek ortaya koymuşlardır. Buradan hareketle, gündelik hayatın sıradan aktörlerine bakıldığında, baskıcı pratiklere en yoğun biçimde maruz kalan aktörler olarak kadınların ön plana çıktığı görülecektir (Friedan, 2002, s. 60). Kadınlar, bir yandan alt tabakada yer alan grupların maruz kaldıkları yabancılaştırıcı ve

nesneleştirici pratiklerin etkisinde kalmakta; öte yandan bu pratiklerden beslenen patriarkal kalıpların boyunduruğunda yaşamaktadırlar.

Bu çalışmada, örnek olay olarak Cumartesi Anneleri hareketinden yola çıkılarak, gündelik hayatın aktörleri olan kadınların gündelik hayatın dönüşümünü nasıl mümkün kıldıkları ele alınacaktır. Eleştirel yaklaşımlardan faydalanarak, bu protesto eylemcisi kadınların kendilerini bir birey olarak üretme süreci ve bu süreçte gündelik hayatı yeniden biçimlendirmelerini olanaklı kılan dinamikler tartışılacaktır.

Buna göre, kadınların gündelik aktörler olmakla birlikte; kamusal aktörler olarak kendilerini var etmelerinin ilk basamağını, özel alandan çıkarak kamusal alana müdahil olmaları oluşturmaktadır (Tuncer, 2015, s. 31). Kamusal alanda politik bir eylem sergilemek, kadınların hem eyleme dayalı taleplerini kamuoyuna duyurmaları hem de içinde bulundukları gündelik ilişkileri dönüşüme uğratmaları açısından önem teşkil etmektedir. Bu dönüşümün merkezi olarak eylemin gerçekleştirildiği mekâna bakıldığında, politik eylemin kamusal mekânı olarak sokak ön plana çıkmaktadır. Kamusal ve özel alan arasındaki ayrımın net bir şekilde görüldüğü mikro birimler olarak ev ve sokak arasındaki karşıtlıktan hareket edildiğinde, sokağın bizzat kadınların özgürleşme alanı olarak ortaya çıktığı söylenebilir (Pink, 2004, s. 44).

Sokak, kadınların gündelik hayatlarını yeniden inşa etmelerine imkân sağlayan bir mekân olarak protestonun örgütlendiği alandır. Bu çalışmada protesto, gündelik hayatın dönüşümüne imkân sağlayan kavram olarak ele alınmaktadır. 1968 hareketi ve sonrasında yükselişe geçen öğrenci ve işçi aktivizmlerini kapsayan süreç olarak 70'li yıllar, protesto kavramını açıklamaya olanak sağlayacak yeni toplumsal hareketler yaklaşımının ortaya konulduğu dönemdir. Modernleşmenin ve getirdiği tahribatın bir eleştirisi olarak ortaya konan yeni toplumsal hareketler yaklaşımı, gündelik hayatı protestoya konu olan bir yapı olarak sorunsallaştırmaktadır (Gökırmak, 2012, s. 172).

Cinsellik, çevre sorunları, barış meselesi gibi farklı gündemlerin çeşitli hak talepleriyle ortaya konulduğu bu dönemde, insan hakları hareketi de gelişim sergilemektedir. Yeni toplumsal hareketlere konu olan toplumsal mücadelelerin hareket kavramının karşılığı olarak aktivizm kavramıyla adlandırıldığı bu süreçte, insan hakları aktivizmi politik ve hukuki mücadeleyi birlikte içeren bir protesto niteliği kazanmaktadır. Hem ulusal hem uluslararası kamuoyuna seslenen bir hareket olarak insan hakları aktivizmi, devletlerin

ihlal ettiği temel insan haklarına karşı uluslararası zorlayıcı mekanizmaları devreye sokarak kazanımlar sağlamayı hedeflemektedir (Tsutsui ve Smith, 2017, s. 9). Bir insan hakkı ihlali olarak uygulamaya konulan, devletin yetkilendirdiği kişiler tarafından kendisine muhalif olarak gördüğü kimseleri mevcut yaşam alanlarından alarak hukukun koruması dışına çıkardığı zorla kaybetme pratiğine karşı geliştirilen kayıp aktivizmleri, insan hakları hareketinin en önemli parçalarından birisini oluşturmaktadır (Goddard, 2007, s. 88). Latin Amerika kıtasında yaşanan zorla kaybetmelere karşı eylemler örgütleyen Plaza de Mayo Annelerinin eylem biçimlerinden esinlenen CA hareketi, Türkiye'de zorla kaybetmelere karşı önemli bir aktivizm ortaya koymaktadır.

Yakını zorla kaybedilen bir insanın hayatında kaybedilmeyi öğrendiği andan itibaren bir kırılma oluşmakta ve gündelik hayat bir daha eski biçiminde yaşanamamaktadır. Travmatik bir an olarak ortaya çıkan bu kırılmadan sonra, yaşam hakkı ihlal edilenlerin yakınları önce bir suskunluk ve örtülü bir yas sürecine girmekte; daha sonra ise suskun şekilde yaşanan yas kamusal bir öfkeye dönüşerek, politik bir eylem örgütlemek için itici bir güç oluşturmaktadır. Mağdur bilincini açığa çıkaran kayıp yakınları, sistemin edilgen kurbanları olmayı reddederek; uğradıkları hak ihlali ile mücadele etmek amacıyla bir politik eylemlilik sürecine girmektedirler (Olick, 1999, s. 343; Vollhardt, 2014, s. 75).

CA hareketini örgütleyen kayıp yakını kadınlar, gerçekleştirilen hak ihlali ve bunun meydana getirdiği adaletsizliği kamuoyuna duyurma, sorumluların yargılanması, yaşananların toplumun kolektif hafızasında yer edinmesi gibi hedeflerle yola çıkmaktadırlar. Kayıplar meselesini odağına alan bu hareket, hem hukuki hem politik bir mücadele olarak gelişmekte ve gündelik hayatın sıradan aktörleri olarak görülen kadınların aktif kamusal aktörler olarak yer aldığı bir protesto şeklinde örgütlenmektedir. Buradan bakıldığında, hareketi örgütleyen ve mücadeleyi yükselten kayıp yakınlarının gündelik hayatları kalıcı bir biçimde dönüşmekte, politik olarak bilinçlenen kadınlar toplumsal hareket aktörlerine evrilmektedirler. Buna ek olarak, kayıp yakınlarına destek vererek onların protesto eylemlerine düzenli olarak katılan bir grubu oluşturan insan hakları aktivistleri de, hem kendi gündelik hayatlarının dönüşmesine hem de bu mücadele aracılığıyla gündelik hayatın insanileştirilmesine katkı sunmaktadırlar.

Protesto olgusunun unsurlarına bakıldığında, öncelikle protesto biçimi olarak barışçıl bir formda örgütlenen bir eylem olan oturma eyleminin seçildiği görülmektedir. CAH eylemcilerinin gündeme getirmesinden önce Türkiye'de yaygın bir eylem biçimi olmayan oturma eyleminin seçilmesinde, şiddeti dışlayan barışçıl bir doğrudan politik eylem biçimi olması ve sürekli olarak uygulanabilir olması önem kazanmaktadır (Kayılı, 2004, s. 350). CA hareketi, meşru bir hak talebinden yola çıkarak bu meşruluğu kamuoyuna en doğru biçimde yansıtmak için şiddeti dışlayan sivil itaatsizlik felsefesinden yola çıkmaktadır. Sivil itaatsizlik, demokratik bir hukuk devletinde başvurulabilecek en temel demokratik hak arama aracı niteliğindedir (Hernandez, 2002, s. 395). Buna göre, mevcut koşullar altında başka hiçbir çare kalmadığında uygulanabilecek bir araç olan sivil itaatsizlik, kamuya açık bir şekilde yapılan aleni bir eylem biçimidir. Barışçıl doğrudan eylemlere dayanan sivil itaatsizlik, CA hareketinde oturma eylemleri şekilde somutlaşmaktadır (Coşar, 2014, s. 11). Buradan hareketle, sivil itaatsizliğin kamuoyunda meşru görülebilecek ahlaki bir protesto ortaya koymak için uygun bir araç sağladığı söylenebilir.

Protesto aktörleri değerlendirildiğinde, sosyal psikolojiyi temel alan kültürel yaklaşımlar açıklayıcı olmaktadır. James Jasper (2017, s. 170), protestocuların hareket içerisinde grup içi dayanışmayı nasıl inşa ettiklerini açıklamak için hareket kimliği kavramını geliştirmiştir. Bert Klandermans (2010, s. 158) ise, meseleyi aynı psikolojik yaklaşımlardan hareketle ele almış ve grup kimliği kavramını ortaya atmıştır. Buradan bakıldığında, CA hareketi protestocularını oluşturan kayıp yakını kadınlar ve aktivist kadınların dayanışmayı inşa ettikleri süreç önem kazanmakta; hareket kimliği ve grup kimliği kavramları bu durumu açıklamaya olanak sağlamaktadır. Jasper (2002, s. 204) ahlaki protesto yaklaşımında, insanları bir protestonun haklılığına inandırmak için en gerekli koşulun ikna olduğunu belirtmektedir. Buna göre, ancak eylemini meşru ve kendisini haklı gören protesto aktörleri, bu meşruiyeti karşısındakine sağlıklı bir biçimde aktarabilecektir. Her türlü şiddet formunu dışlayan ahlaki protesto, iknayı temel alan ve insanların duygularına hitap eden vicdani bir eylemlilik ortaya koymaktadır. Jasper (2002, s. 204), protestonun etkili olabilmesi için en temel unsurun duygular olduğunu belirterek; kişisel vicdanlarda uyanacak etik duyguların öneminin altını çizmektedir. Buradan hareketle, CA hareketi bu çalışmada ahlaki bir protesto hareketi olarak değerlendirilecektir.

Protestonun biçimi ve aktörlerine ek olarak nerede örgütlendiği de önem kazanan bir unsurdur. Protesto mekânı olan sokak, protestonun taleplerinin topluma aktarıldığı bir yer olarak ön plana çıkmaktadır. Hayriye Özen (2015, s. 12), protestonun sergilendiği kamusal mekân olarak sokak ve sokağa ait meydanı ön plana çıkarmaktadır. Buna göre meydan, belli bir protestocu grubu tarafından bir süreliğine zapt edildiğinde eylemlerin talepleri insanlara aktarılabilmektedir.

CA hareketi incelendiğinde, Galatasaray Meydanı'nın bu protestonun mekânı olduğu görülmektedir. Her hafta Cumartesi günleri sürekli olarak örgütlenen oturma eylemlerinden önce bir eylem mekânı olmayan ve Galatasaray Lisesi önü olarak tarif edilebilecek kentsel alan, CA protesto eylemleri sonucunda Galatasaray Meydanı adını almıştır. Bu bağlamda, CAH eylemcisi kadınlar tarafından bir protesto mekânına dönüştürülen Galatasaray Meydanı, eylemlerin sürdüğü uzun yıllar sonunda gelinen süreçte kayıplar meselesiyle özdeşleşen bir alan halini almıştır. Seslerini nereden en fazla insana ulaştırabilecekleri üzerine yoğunlaşan eylemciler, İstanbul'un insan sirkülasyonunun en fazla olduğu yer olarak İstiklal Caddesi'ni değerlendirmişlerdir. Haftalık oturma eylemlerinin örgütlendiği uzun süreçte Galatasaray Meydanı, eylemcilerin kayıplarının yasını tuttukları, anısını yaşattıkları, suçlulara olan öfkelerini dile getirdikleri, sistemden hesap sordukları ve nihayetinde eylemlere destek vermek isteyenlerle hemdert oldukları çok işlevli bir protesto mekânı hâline gelmiştir (Kocabıçak, 2003, s. 78).

Bu kavramsal ve kuramsal tartışmalardan yola çıkılarak, çalışmanın birinci bölümünde çalışmanın yöntemi, konusu ve amacı ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme yapılacaktır. Çalışma kapsamında, 13'ü kayıp yakını eylemci ve 12'si kayıp yakını olmayan insan hakları aktivisti olmak üzere 25 CAH protesto eylemcisi ile görüşülmüştür. Bu görüşmelerden elde edilen veriler, çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesi ile birlikte ele alınarak araştırma için geniş bir veri seti oluşturmaktadır. Bu bölümde, yapılan derinlemesine görüşmelerin niteliği, görüşmecilerin seçimi, mekâna ve zamana dayalı kısıtlamalar ayrıntılı olarak tartışılacaktır. Bu bağlamda, araştırma konusunun seçimi, araştırmanın kapsamı ve bu konunun bir doktora çalışması olarak ele alınmasının önemi ele alınacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, gündelik hayat kavramı ile ilgili kuramsal çerçeveye yer verilecektir. Bu başlık altında, ilk olarak gündelik hayat bir kavram olarak tanımlanacaktır. İkinci olarak, gündelik hayatın temellerine ilişkin kuramsal yaklaşımlar ele alınacaktır. Bu bağlamda, Henri Lefebvre, Agnes Heller ve Michel de Certeau'nun eleştirel yaklaşımları tartışılacaktır. Üçüncü olarak ise, gündelik hayatın pratik örgütlenmesine ilişkin olarak gündelik hayat aktörleri, zaman ve mekân olguları incelenecektir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, bir toplumsal muhalefet alanı olarak açığa çıkan gündelik hayat olgusu ele alınacaktır. Bu bağlamda ilk olarak, gündelik hayat ve muhalefet olgularını birlikte değerlendirmeye olanak sağlayan yeni toplumsal hareketler yaklaşımı ve bu yaklaşım içinde değerlendirilen insan hakları hareketi incelenecektir. Buradan yola çıkarak, insan hakları hareketinin bir parçası olan kayıp yakınları aktivizmi ele alınacaktır. İkinci olarak ise, gündelik hayatın dönüşümüne olanak sağlayan unsur olarak protesto kavramı incelenecektir. Buradan hareketle, protestonun niteliğini ortaya koyan unsurlar olarak oturma eylemi, sivil itaatsiz ve barışçıl felsefe konuları incelenecektir. Protesto mekânı olarak açığa çıkan Galatasaray Meydanı da, bu kapsamda değerlendirilecektir. Buna ek olarak, protestocu profillerini ortaya koymak açısından hareket kimliği ve grup kimliği kavramları ve eylemcilerin yola çıktığı temel duygular tartışılacaktır.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümünde ise, CA hareketinin bir kayıp yakınları aktivizmi ve insan hakları hareketi olarak değerlendirmesi yapılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde ortaya konulan kuramsal çerçeve de değerlendirilerek görüşmelerden elde edilen verilerin analizi sonucunda geliştirilen temalar ortaya konulacaktır. Bu açıdan ilk olarak, kayıp yakını kadınların yaslarını öfkeye dönüştürdükleri ve mağdurdan hak savunucusuna dönüştükleri süreç, gündelik hayat sorunsalından hareketle tartışılacaktır. 22 küsur senelik uzun eylemlilik sürecinde hareketin ortaya koyduğu temel talepler, protestocuların dönüşümü, eylemcilerin devletin stratejilerine karşı geliştirdikleri taktikler ve son olarak hareketin toplumsal bellekteki yeri değerlendirilecektir. Son tahlilde, yapılacak genel değerlendirme ile çalışma sonlanacaktır.

I. BÖLÜM
ARAŞTIRMANIN KAPSAMI ve YÖNTEMİ

Çalışmanın birinci bölümünde, tezin metodolojisi üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır. Buradan hareketle, öncelikle araştırma konusunun seçimi ve bu konunun bir doktora çalışması olarak ele alınmasının önemi tartışılacaktır. Daha sonra, araştırmanın yöntemi ve kullanılan veri toplama teknikleri bu kapsamda değerlendirilecektir. Son olarak, araştırma verilerinin değerlendirilme süreci ele alınacaktır.

1.1. ARAŞTIRMA KONUSU

Bu araştırmanın konusunu, gündelik hayatın dönüşümüne olanak sağlayan bir unsur olarak protesto olgusunun ele alınması oluşturmaktadır. Protesto kavramının değerlendirilmesi ise Türkiye'de barışçıl protestoların örneklerinden birini oluşturan CA hareketi örneğinden yola çıkarak yapılmaktadır. Konu, gündelik hayat ve protesto gibi kavramlar üzerine geliştirdiği tartışmalar ile siyaset kuramı; Cumartesi Anneleri hareketini açıklamak amacıyla toplumsal hareketler literatürünü incelemesi ile siyaset sosyolojisi alanı içerisinde katkı sağlayıcı bir çalışma niteliğindedir.

Gündelik hayat, içerisinden akıp gittiği zaman, somut olarak yaşandığı mekân, içerisinde deneyimlenen birçok eylem biçimi, onu deneyimleyen aktörlerin niteliği gibi birçok öğeden hareketle ele alınabilecek geniş bir çalışma alanını oluşturmaktadır (Highmore, 2002a, s. 1-2). Gündelik hayatı binlerce yıldır değişmeyen alışkanlıklarla yaşanıp giden ve kendinde bir varlık olarak ele alan yaklaşımlar var olmakla birlikte, gündelik hayatın değişimin mekânı olarak yenileyici dinamikleri içinde barındırdığını belirten yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu çalışma, eleştirel yaklaşımlardan yola çıkarak gündelik hayatın dönüştürülebilecek bir yapı olarak kabul etmektedir.

Buna göre, gündelik hayat içerisinde bilinç ve irade sahibi aktörlerin eylemi, bu dönüşümün gerçekleşmesini mümkün kılmaktadır. Gündelik hayatı aşağıdakilerin, ezilenlerin, tabi kılınanların, tahakküm altında olanların alanı olarak düşündüğümüzde, bu mutat yapıdan çıkış imkânını sağlayacak olan, gündelik hayatın dayanılmaz hale geldiği noktada gündelik hayatın sıradan insanlarını aktörlere dönüştürebilecek olan

eylem kapasitesidir (De Certeau, 2009a, s. 54). Bu çalışma, gündelik hayatın sıradan insanları olarak baskıcı dinamiklere maruz kalan kadınların gündelik hayatlarını dönüşüme uğratmaları yönünde sergiledikleri politik eylemliliğe odaklanmaktadır.

CA hareketinden yola çıkarak düşündüğümüzde, kadınların gündelik hayatın sıradan insanlarından aktörlüğe geçiş sürecinde ilk adımı, yakınlarının zorla kaybedilmesini öğrendikleri an ve buna bağlı olarak gelişen travma oluşturmaktadır (Macek, 2014, s. 4). Bu andan sonra, gündelik hayatlarının eskisi gibi olamayacağını fark eden kadınlar, olağan biçimde tutamadıkları yaslarının yarattığı öfke ve acıyı bir toplumsal mücadelenin itici gücü haline getirmişlerdir. Bir protesto eylemi örgütleyerek kendilerine yeni bir gündelik yaşam inşa eden kadınlar, mağdur/kurban ve gündelik hayatın pasif öğeleri olarak başladıkları süreçte insan hakları savunucuları olarak politik aktörlere dönüşmüşlerdir.

Protesto, bu süreçte aktörlerin eylem kapasitelerinin değerlendirilmesini sağlayan bir öğe olarak ele alınabilir. Protesto, mikro düzeyde gündelik hayatın makro düzeyde ise bütün bir sistemin aksayan yönlerini ifşa etmek, aktörlerin hoşnutsuzluklarını dile getirmek için geniş bir araçlar bütünü sağlamaktadır (Goddard, 2007, s. 88). Buradan bakıldığında, gündelik hayatlarında bir kırılma yaşayan kadınlar, gündelik hayatlarını yaşanılmaz kılan bir insan hakkı ihlali olarak görülebilecek zorla kaybetme pratiğine karşı protestoya başvurmaktadırlar.

Gündelik hayat ve protesto hareketi arasındaki ilişkiye odaklanıldığında, bu çalışmada konu edilen protestonun gündelik hayatın yerleşik bir unsuru haline gelmesi ve onu dönüştürmesine imkân veren barışçıl niteliğidir. CA hareketi, haftalık oturma eylemleri biçiminde kamusal alanda örgütlenmektedir. Her türlü şiddet dilini dışlayan, barışçıl bir eylem formuna dayanan ve sessiz tarzda örgütlenen eylemler protestonun devamlılığını sağlamakta ve meşruiyetini yükseltmektedir. Barışçıl formların kullanılmasını ön plana çıkaran bu hareket, sivil itaatsiz eylem biçimlerine dayanmaktadır. CA hareketi, Türkiye insan hakları hareketinin önemli bir parçası olarak; en uzun sivil itaatsizlik eylemlerini örgütleyen hareket olması nedeniyle önem kazanmaktadır. (Şimşek, 2004, s. 117).

Özetle, bu çalışma CA hareketinden yola çıkarak gündelik hayat ve protesto ilişkisi üzerine düşünmeyi olanaklı kılan bir çalışma niteliğindedir. Gündelik hayatın baskıcı dinamiklerinden sıyrılarak onu bir özgürleşme alanı olarak yeniden kurmanın yolu,

bireylerin kendilerini gündelik hayatın aktörleri olarak yeniden kurmasından geçmektedir. Bu sebeple, CAH eylemcilerinin kendi gündelik hayatlarını bir protesto hareketine katılarak nasıl dönüştürdükleri; buradan hareketle de bütün bir gündelik hayatı insanileştirme yolunda Türkiye'nin demokratikleşmesine sundukları katkı, bu çalışmada konu edilmektedir.

1.2. ARAŞTIRMANIN AMACI ve ÖNEMİ

Bu tez, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde ele alınan kavramlar ve kuramsal yaklaşımlardan hareketle formüle edilen soruların CAH eylemcilerine yöneltilmesine dayanan saha çalışmasından elde edilen verilerden yola çıkarak, kadınların gündelik hayatlarındaki mevcut baskıcı pratiklere direnmelerine imkân sağlayan protesto olgusunu ve protestonun gündelik hayatı dönüştürme sürecini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Çalışma bu amaç doğrultusunda, öncelikle gündelik hayat literatürünü incelemektedir. Gündelik hayat üzerine araştırmalardan yola çıkarak, eleştirel yaklaşımlar çerçevesinde gündelik hayat ve dönüşümü üzerine bir kavrayış geliştirmeye çalışılmıştır. Buradan bakıldığında, Türkçe literatürde gündelik hayat üzerine çalışmaların son derece kısıtlı olduğu söylenebilir. Bu nedenle, gündelik hayat hakkında tanımlar ve yaklaşımlar için yoğunluklu olarak İngilizce literatürden faydalanan bu çalışma, özellikle gündelik hayatın eleştirel olarak ele alınmasına ilişkin Türkçe literatüre bir katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, gündelik hayatı politik eylemliliğin ve direnişin mekânı olarak ele alan; özgürleşme ve yenilenme alanı olarak değerlendiren ve gündelik direniş üzerine çalışan araştırmacılara katkı sunacaktır.

Tez, aynı zamanda gündelik hayat aktörleri üzerine odaklandığından; kadınların gündelik hayatın baskıcı uygulamalarına en fazla maruz kalan grubu oluşturduklarını belirtmektedir. Buradan yola çıkarak kadınların gündelik hayat faaliyetlerine odaklanan bu çalışma, kadın çalışmaları alanına da bir katkı niteliğindedir.

İkinci olarak, çalışma toplumsal hareketler literatüründen yola çıkmakta ve protesto olgusunu yeni toplumsal hareketler ve insan hakları aktivizmi çerçevesinden hareketle değerlendirmektedir. Bu bölüm üzerine yapılan araştırmalar da, tıpkı gündelik hayat

çalışmaları gibi İngilizce yazılan literatürden yola çıkmaktadır; çünkü toplumsal hareketler ve protesto üzerine Türkçe olarak yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu nedenle, çalışma toplumsal hareketler üzerine geliştirilen Türkçe literatüre katkı sağlayıcı niteliktedir.

Toplumsal hareketlerin eski ve yeni toplumsal hareketler yaklaşımları içerisinde değerlendirildiği düşünüldüğünde, sınıf kavramını merkeze alan eski toplumsal hareketler çalışmalarının nispeten daha fazla oluşu; ancak yakın bir tarihsel döneme denk gelmesi bakımından yeni toplumsal hareketler üzerine çalışmaların daha az olduğu görülmektedir. 70'lerde ortaya konulan yeni toplumsal hareketler yaklaşımları kadınlar, göçmenler, öğrenciler gibi işçi dışında farklı aktörleri toplumsal hareket sahasına taşımaktadır (Melucci, 1999, s. 87). Çalışma, toplumsal hareket aktörlerinin mücadele kapasitesine odaklandığından yeni toplumsal hareketler üzerine çalışmalara katkı sunmaktadır.

90'lar ise, insan hakları aktivizminin toplumsal hareketlerin ana çalışma konularından birini oluşturduğu yakın bir tarihsel döneme denk gelmektedir. Bu nedenle, bu çalışma zorla kaybetme olarak adlandırılan insan hakkı ihlaline karşı geliştirilen bir harekete odaklandığından, insan hakları üzerine yapılan çalışmalar konusunda bir boşluğu doldurmaktadır. Buna ek olarak, bir toplumsal hareket mekânı olarak Galatasaray Meydanı üzerine geliştirilen analizlerle toplumsal hareketler literatürünün mekân üzerine yapılan çalışmalarına da katkı sağlanmaktadır.

Eski toplumsal hareketlerin sistemi yıkmak isteyen ve şiddeti bir repertuar olarak kullanan yaklaşımına karşın, 20. yüzyılın yeni toplumsal hareketleri sistem içinde kalarak onu demokratik hak talepleriyle dönüştürmeye odaklanmaktadır. Buradan bakıldığında, bu çalışma barışçıl bir protestonun örgütlenmesini konu edindiğinden, toplumsal hareketlerin şiddet içermeyen eylemler ve barışçıl toplumsal mücadeleler üzerine çalışmalarına bir katkı sunmaktadır. Buraya kadar yapılan değerlendirmeler, çalışmanın kavramsal ve kuramsal olarak gündelik hayat ve toplumsal hareketler üzerine yapılan araştırmalar içerisindeki önemini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmada saha çalışması kapsamında, CAH eylemcileri tarafından örgütlenen sürekli protesto eylemlerinden yola çıkarak bir analiz geliştirmektedir. CA hareketi üzerine mevcut çalışmalara bakıldığında, konu üzerine makale çalışmaları olmakla

birlikte; bu hareket bir doktora çalışmasına konu edilmemiştir. Şehitnur Kürüm tarafından yazılan *Mourning for the Disappeared: The Case of the Saturday Mothers* (Kayıplar İçin Yas Tutmak: Cumartesi Anneleri Örneği) adlı yüksek lisans tezi yas kavramını odağına alan bir çalışmadır. Berfin İvegen tarafından yazılan *Gendering Urban Space: Saturday Mothers* (Cinsiyetle Etkileşmiş Kent Mekânı: Cumartesi Anneleri) isimli yüksek lisans çalışması ise, kentsel toplumsal mücadelelere ve toplumsal cinsiyet kavramına odaklanan bir çalışma niteliğindedir. Son olarak, Evren Kocabıçak tarafından yazılan *Locating Thirdspace in the Specifities of Urban: A Case Study on Saturday Mothers, in İstiklal Street, İstanbul* (Kentsel Mekânda Üçüncü Alanı Tanımlamak: İstanbul İstiklal Caddesi ve Cumartesi Anneleri Üzerine Bir Araştırma) başlıklı tez ise, mimarlık ve sosyoloji disiplininden hareket eden ve mekâna odaklanan bir çalışma niteliğindedir. Bu üç çalışma, yüksek lisans tezi niteliğinde olup İngilizce olarak kaleme alınmıştır.

Siyaset sosyolojisi çalışma alanından bakıldığında, Zeynep Gülru Göker'in Cumartesi Anneleri örneği üzerinden sessiz protesto eylemi kavramını tartıştığı *Democracy in Silence: Speaking, Silence and the Saturday Vigils in Turkey* (Demokrasi İçerisinde Sessizlik: Konuşma, Sessizlik ve Türkiye'de Cumartesi Oturma Eylemleri) makalesi ve *Presence in Silence: Feminist and Democratic Implications of the Saturday Vigils in Turkey* (Sessizlikteki Varoluş: Cumartesi Oturma Eylemleri Üzerine Feminist ve Demokratik İmalar) başlıklı çalışması önem kazanmakla birlikte, bu çalışmalar bir tez çalışması niteliğinde değildir. Bazı tez çalışmalarında ise CA hareketi, Türkiye'de annelik aktivizmleri üzerinden değerlendirilmekte ve insan hakları hareketi niteliği öne çıkarılmamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, çalışma CA hareketi üzerine Türkçe olarak yazılan ve siyaset sosyolojisini odağına alan ilk doktora tezi olması bakımından önem kazanmaktadır.

CA hareketi, Bergama köylülerinin çevreci hak taleplerine dayanan mücadelesiyle birlikte, 90'lı yılların en önemli iki sivil itaatsizlik hareketinden birini oluşturmaktadır (Sanlı, 2003, s. 9). Bu açıdan bakıldığında çalışma, dönemsel olarak 90'lı yıllara odaklandığından Türk siyasal hayatı çalışmalarına katkı sunmaktadır. Buna ek olarak, CA hareketi Türkiye'nin en uzun erimli sivil itaatsizlik eylemlerini örgütlemiştir. Her hafta gerçekleştirilen protesto eylemlerinin günümüzde de devam ettirildiği bu süreçte hareket, Türkiyeli toplumsal muhalefet eylemleri açısından özgün bir konum işgal

etmektedir. Yavuz Yıldırım'a (2012, s. 15) göre Türkiyeli toplumsal hareketler, genellikle kurumsal bağları oluşturmada zayıf kalan ve sivil toplum alanında piyasa ilişkileri ve devletin hâkimiyetinden bağımsız olarak, kuvvetli bir yer inşa edemeyen hareketler olarak gelişmektedirler.

Buradan bakıldığında, CAH eylemcileri ile yapılan görüşme verilerinden yola çıkarak, CA hareketinin bu tespitin istisnasını oluşturduğu söylenebilir. Bu eylemlilik, Türkiye muhalefet tarihinde görülmemiş uzunlukta bir süreç içerisinde örgütlenmiştir ve günümüzde hala devam etmektedir. Buna ek olarak, mevcut hâkimiyet ilişkilerinin karşısında kendi kurumsal bağlarını da oluşturarak (İnsan Hakları Derneği), kazanılmış önemli bir mevzi biçiminde toplumsal muhalefetin merkezinde yer almaktadır. Hiçbir politik angajmanla, başka bir eylem biçimiyle ya da örgütle ilişkilendirilemeyen ve salt bir insan hakları siyaseti olarak ortaya konulan bu ahlaki protesto, Türkiye muhalefet tarihinde meşruiyeti en yüksek toplumsal mücadelelerden biri olarak nitelenebilir. Bu değerlendirmeler, konu üzerinde yapılan çalışmanın önemini vurgulamaktadır.

Bu meşruiyetten yola çıkarak çalışma, insan hakkı ihlaline uğrayan yurttaşın meşru bir hak ve adalet arayışı olarak bir protesto hareketini nasıl inşa edebileceğini ortaya koymaktadır. Bu nedenle çalışma, Türkiye'de demokratikleşme, hukuk devletinin gelişimi, insan hakları ve barışçıl protesto kültürü gibi konuların yeniden değerlendirilmesine de bir katkı sunmaktadır. Görüşmelerden elde edilen veriler değerlendirildiğinde, insan haklarına dayalı bir hukuk devletinin inşası açısından geçmişle yüzleşme siyaseti büyük önem kazanmaktadır. Toplumun belleğinde asılı kalan travmatik toplumsal olayların bir daha yaşanmaması için geçmişten yola çıkmak gerekmektedir. Buna göre, geçmişle yüzleşmeden sağlıklı bir gelecek inşa etmek mümkün değildir.

Aytekin Yılmaz, geçmişle yüzleşme siyasetini şu şekilde ifade etmektedir:

> Bazen, geçmiş bugündür diyoruz. Oysa geçmişin geçmişte kalması gerekirdi. Geçmişin işletildiği ülkelerde geçmiş hiç geçmeyecektir. Her daim, tarih tekerrürden ibaret kalacaktır. Türkiye'de bazı sorunların yüz yıldır devam etmesi de bu geçmişin işletilmesiyle ilgilidir. Bu nedenle, yüzleşilmeyen bir geçmiş, işletiliyor demektir (Aktaran: Özkazanç, 2011, s. 107).

Bu açıdan bakıldığında, bu çalışma Türkiye'de toplumsal bellek çalışmaları alanı içerisinde geçmişle yüzleşme siyaseti üzerine yeniden düşünmeye imkân sağlayan bir konumda da değerlendirilebilir.

Özetle, çalışmanın amacı ve önemine uygun olarak, gündelik hayat ve protesto kavramı üzerinden yola çıkılmış; bu kuramsal çerçeveden hareketle birtakım araştırma soruları geliştirilmiştir. Bu sorular şu şekilde formüle edilmektedir:

1) Bireysel bir mücadeleyi örgütlülük düzeyine taşımanın insan hakları siyaseti açısından önemi nedir?
2) Bir protesto eyleminin şiddeti dışlayan eylem biçimlerine dayanarak barışçıl protesto olarak örgütlenmesinin önemi nedir?
3) Kadın/Anne eylemci olmanın protesto eyleminin ikna pratiklerini harekete geçirmeye katkısı nedir?
4) Bir protesto eyleminin uzun erimliliğini sağlayan unsurlar nelerdir?
5) Bir protestonun ahlaki bir protesto olarak nitelenebilmesini sağlayan unsurlar nelerdir?

Bu soruları temel alarak, görüşmecilerden elde edilen veriler analiz edilmiş ve değerlendirmeler ortaya konulmuştur.

1.3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışma, uygulamalı bir araştırma niteliğinde olup saha çalışması kapsamında elde edilen verilerin analizinden yola çıkmaktadır. Araştırmada, kadınların gündelik hayatının dönüşümüne neden olan bir faktör olarak protestoya müdahil olma süreci sorunsallaştırılmaktadır. Konusu itibariyle hem siyaset bilimi hem de sosyoloji biliminin kapsamına giren bu araştırmada, CA hareketi üzerine doğrudan ve yeterli düzeyde çalışma yapılmadığından saha çalışmasına dâhil olan katılımcılardan elde edilen birincil veriler önem kazanmaktadır.

Saha araştırması niteliksel olarak şu şekilde ifade edilebilir: *"Saha araştırması, kendi gündelik yaşantılarının doğal akışında hareket eden insanların incelenmesidir. Saha çalışanı, ötekilerin nasıl yaşadığı, nasıl konuşup nasıl davrandığı ve onları neyin cezbettiği ve üzdüğü hakkında ilk elden bilgi edinmek için onların dünyalarına doğru bir maceraya atılır."* (Neuman, 2012, s. 541). Bu bağlamda, saha araştırmacısı bir nevi toplumsal araştırmayı normalleştiren bir kişi olarak görülebilir. Yani, araştırmaya

katılan kişiler toplumsal araştırmayı yaşamlarını tehdit eden bir öğe olarak değil; normal ve öngörülebilir bir şey olarak algılamaya başlarlar (Neuman, 2012, s. 541).

Buradan yola çıkarak, saha araştırmalarının nitel ve nicel araştırmalar olarak ikiye ayrıldığı belirtilmelidir. Bu çalışmada, nitel araştırma yönteminden yola çıkılmaktadır. Nitel araştırmalar, toplumsal gerçekliğin ve kültürel anlamların nasıl inşa edildiği ile ilgilenirler. Etkileşim içindeki süreç, birey ve olaylara odaklanan bu araştırmalar, kuram ve verilerin kaynaştığı bir şekilde organize edilir. Bu bağlamda, *"Nitel yöntemler, en iyi veri çoğaltıcılar olarak görülebilir. Veriler arttığında, olayların anahtar yönlerini daha net görmek mümkün olur."* (Neuman, 2012, s. 20).

Keith Punch'a (2011, s. 132) göre, *"Nitel araştırma yöntemleri; karmaşık, değişken, tartışmalı birçok yöntem ve uygulamaların olduğu bir alandır. Nitel araştırma, dolayısıyla tek bir varlık değil, devasa bir çeşitliliği kapsayan bir şemsiye terimdir."* Buna göre, burada öncelikle söylenmesi gereken bu çalışmanın örnek olaya dayanan bir çalışma olduğudur. Örnek olay çalışması şu şekilde ifade edilebilir: *"Örnek olay çalışması, temel bir fikir ya da olayın uygun gelebilecek herhangi bir yöntemle incelenmesidir. Nitel araştırmalar kapsamında sıklıkla kullanılan örnek olay çalışması, olayı derinlemesine, doğal ortamında, karmaşıklığını ve bağlamını dikkate alarak değerlendirmeyi hedefler."* (Punch, 2011, s. 144). Bu tezde, örnek olay olarak CA hareketinden yola çıkılmış ve buna bağlı olarak gündelik hayatın dönüşümü incelenmiştir. Bu bağlamda çalışma, sosyo-psikolojik kültürel yaklaşımlar ve yeni toplumsal hareketler kuramı ile gündelik hayata yönelik eleştirel kuramlardan destek alarak gündelik hayat ve protesto ilişkisini açıklamak için kurgulanan nitel bir araştırmadır.

Nitel araştırmadan yola çıkarak, çalışmanın yarı-etnografik bir nitelik taşıdığı belirtilmelidir. Etnografik araştırmalarda bulunan kişiler, *"…açıktan ya da gizlice, uzunca bir zaman diliminde insanların günlük yaşamına katılır, ne olduğunu izler, konuşulanları dinler, soru sorar ve ilgili diğer verileri toplar."* (Punch, 2011, s. 151). Bu açıdan bakıldığında, Cumartesi Anneleri örnek olayından yola çıkarak CAH eylemcileri ile gerek eylemlerden önce gerek eylemler esnasında gerekse eylemlerden sonra gerçekleştirilen sohbetler ve sosyalleşme edimleri, onların kültürel evrenlerini,

günlük yaşamlarını ve protesto içindeki eylemlerinin niteliklerini analiz etmeye yöneliktir.

Nitel araştırmalarda kullanılan veri toplama teknikleri açısından bakıldığında, bu teknik ve yöntemlerin çeşitlilik arz ettiği söylenebilir. Bu çalışmada nitel araştırmalarda yaygın şekilde kullanılan derinlemesine görüşme tekniği kullanılmaktadır. Derinlemesine görüşme, *"İnsanların ne düşündüğünü bilmek istiyorsan onlara sor."* (Geray, 2004, s. 150) ilkesinden yola çıkan bir veri toplama tekniğidir.

Görüşmenin yapıldığı yere, görüşmeci ve katılımcı arasındaki ilişkinin niteliğine göre kişisel görüşme, telefon görüşmesi, internet görüşmesi gibi türlere ayrıldığını belirten Nazmi Kozak (2001, s. 57), özel bir görüşme türü olarak kişisel/yüz yüze görüşmelerin nitel araştırmalar açısından önemini vurgulamaktadır. Bu çalışma, katılımcılarla yapılan yüz yüze/kişisel görüşmelere dayanmaktadır. Doğrudan birincil kaynağa yöneltilen sorular ve elde edilen verilerin analizi çalışmanın saha araştırması açısından önem kazanmaktadır.

Öte yandan, görüşmeler en yaygın sınıflandırma ile üçe ayrılmaktadır. Bunlar yapılandırılmamış görüşme, yarı-yapılandırılmış görüşme ve yapılandırılmış görüşmedir. Yapılandırılmamış görüşmede, görüşmeci herhangi bir soru formu kullanmadan katılımcılarına görüşmenin niteliğine ve akışına göre sorularını yöneltmektedir. Yapılandırılmış görüşmede ise, soruların sıralanışı ve niteliği sabit olup katılımcı bunların dışına çıkamamaktadır (Gürsakal, 2001, s. 166). Son olarak, yarı-yapılandırılmış görüşmelerde, görüşme yapan kişi bir soru formuna sahip olmakla birlikte, görüşmenin akışına göre soruların sırasını değiştirebilir. Çalışmanın amacına uygun olarak, bazı ek sorular sorabilir.

Bu çalışmada, araştırmacıya daha fazla serbestlik tanıyan bir teknik olan yarı-yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Buna göre, çalışmada önceden hazırlanmış bir soru formu bulunmaktadır. Bu form hazır bulunmakla birlikte, sonda olarak adlandırılan teknik ile görüşmeler esnasında konuyu daha fazla açmak adına ek sorular yöneltilmiş, zaman zaman da görüşmenin akışını bozmamak için soruların yerleri değiştirilmiştir. Sonda, *"görüşmecinin tartışma yaratması ve daha fazla bilgi elde etmesi için kullanılan bir teknik"* (Gürsakal, 2001, s. 169) olarak görüşmelerde elde edilen verilerin çoğaltılmasına olanak sağlamıştır. Özetle, bu çalışma kapsamında

yapılan saha araştırması, yarı-yapılandırılmış görüşme tekniğinden yola çıkan derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak elde edilen birincil verilerden oluşmaktadır.

1.3.1. Veri Toplama Aşaması

Veri toplama aşaması, derinlemesine mülakatlardan elde edilecek verilere ulaşılmasını kapsayan süreci ifade etmektedir. Buna göre, başarılı bir görüşme için dikkat edilmesi gereken birtakım hususlar vardır. Bunlar katılımcıların seçimi, görüşmenin yeri, görüşmenin tarihi, görüşmenin yapılandırılmasını içeren unsurlar ve araştırmacının görüşmeyi yürütme kapasitesi olarak sıralanabilir (Saunders, Lewis ve Thornhill, 2012, s. 396).

Katılımcıların seçiminden başlanacak olursa, saha araştırmasına dayanan nitel araştırmalarda örneklemin nasıl oluşturulacağı konusu önem kazanmaktadır. Bu çalışmada, nitel araştırmalarda sıklıkla tercih edilen amaçlı örneklem kullanılmaktadır. Amaçlı örneklem, genel olarak belirli bir amaçla veya odaklanılan konuya/örnek olaya ilişkin olarak örneklemin belirlenmesini ifade eder. Buna göre, *"Örneklem, sadece hangi kişilerle görüşme yapılacağına veya hangi olayların gözlemleneceğine karar vermekle oluşturulmaz, aynı zamanda ortam ve süreçlerin seçimini de içerir."* (Punch, 2011, s. 183). Örnek olay çalışmasında, örnek olay içerisinden bir örneklem geliştirmek gerekmektedir. Bu çalışmada örneklem, CAH eylemcilerinin örgütlediği haftalık protesto eylemlerine düzenli olarak katılan eylemciler arasından, araştırmanın soruları ve amaçlarından yola çıkılarak oluşturulmuştur.

Araştırmanın veri toplama aşamasında, katılımcılarla iletişim sağlamak için sosyal medya kullanılmıştır. Facebook'ta Cumartesi Anneleri adına oluşturulan ve haftalık eylemlerin duyurusunun da yapıldığı grubun aktif üyelerinden birkaçına mesaj gönderilerek ilk iletişim sağlanmaya çalışılmıştır. Daha sonra, bu üyelerden birisinin eylemlerin örgütlenmesini sağlayan kurumsal dayanak olarak "İnsan Hakları Derneği Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon" çalışanları ile doğrudan iletişim kurulması tavsiyesi ile komisyonda görevli bir kişinin mail adresini vermesi sonucunda, doğrudan komisyon ile bağlantıya geçilmiştir. Komisyon üyeleri, doldurulması için tarafıma bir form yollamış ve bu form doldurularak mail yoluyla geri gönderilmiştir. Bu formun bir örneği, EK-3'te sunulmuştur. Bu durum, konu hakkında çalışma yapacak

araştırmacıların bir ön eleme sürecinden geçtiklerini ve komisyonun bu hususta oldukça temkinli ve hassas davrandığını göstermektedir. Bu süreçten sonra, komisyon üyeleri kayıp aileleri ile irtibat sağlamışlar ve kayıp yakını kadınlar farklı yaş ve meslek gruplarından kişiler olmalarına dikkat edilerek seçilmiştir.

Araştırmanın amacı doğrultusunda, 25 kişiye ulaşılmış ve derinlemesine görüşme tekniğinden yola çıkarak yarı-yapılandırılmış mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda, mülakatlar esnasında soru formu bulundurulmakla birlikte, görüşmelerde sıklıkla soruların sırası değiştirilmiş, bazen sonda tekniğine başvurulmuş ve elde edilecek verilerin zenginleştirilmesi ve mülakatın akıcı bir şekilde gerçekleştirilmesi sağlanmıştır.

Katılımcılar, CA hareketini inşa eden protesto eylemcilerini oluşturan iki temel grup olarak ortaya konulabilecek kayıp yakınları ve kayıp yakını olmayan insan hakları aktivistleri arasından, incelenecek olguların tespiti ve araştırma sorunsalının kapsamı doğrultusunda seçilmiştir. Esasen kavramsal olarak bakıldığında, kayıp yakını olsun ya da olmasın örneğimiz açısından tüm protesto eylemcilerini harekete müdahillikleri sebebiyle insan hakları aktivistleri olarak adlandırmak mümkündür. Ancak, bir kavramsal karışıklık yaratmamak amacıyla, çalışmada kayıp yakını protesto eylemcileri *kayıp yakını eylemciler*, kayıp yakını olmayıp harekete gönüllü olarak katılan protesto eylemcileri ise *insan hakları aktivistleri* olarak ifade edilmiştir. Çalışmanın eylemcilerin profilleri kısmında ayrıntılı olarak değerlendirileceği gibi, kayıp yakını eylemciler *Cumartesi Anneleri*; kayıp yakını olmayan aktivistler ise *Cumartesi İnsanları* olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle, iki protestocu grup arasındaki niteliksel farkın altının çizilmesi gerekmektedir. Çünkü her iki katılımcı grup açısından, hareket içerisinde yaşadıkları deneyimler ve gündelik hayatın dönüşümü farklı şekillerde açığa çıkmaktadır.

Sayıca bakıldığında, görüşmecilerin 13'ü kayıp yakını kadınlardan, 12'si ise insan hakları aktivisti kadınlardan oluşmaktadır. Bu şekilde, eylemci profilinin sağlıklı bir şekilde aktarılabilmesi hedeflenmiş, iki temel grup arasında sayıca bir denge gözetilmiştir. Gerek insan hakları aktivistlerinin içerisinde gerekse kayıp yakını eylemcilerin içerisinde elbette erkek protesto eylemcileri de bulunmaktadır. Bununla birlikte, çalışmanın sorunsalı kadınların gündelik hayatının bir protesto eylemine

müdahil olarak nasıl dönüştüğünden yola çıktığı için, görüşmecilerin tümü doğal olarak kadınlardan oluşmakta ve erkek protesto eylemcileri çalışmanın kapsamı dışında bırakılmaktadır.

Katılımcı/Görüşmeci profiline bakıldığında, ilk olarak söylenmesi gereken katılımcıların tümünün eylemlerin gerçekleştirildiği İstanbul'da ikamet ettiğidir. Protesto eylemcilerinin genel bir bölümü uzun yıllardır İstanbul'da ikamet etmekle birlikte; kayıp yakını kadınların büyük bir kısmı Diyarbakır, Şanlıurfa, Şırnak gibi Güneydoğu Anadolu bölgesinde yer alan illerden karşılaştıkları birtakım şiddet pratikleri nedeniyle İstanbul'a göç etmek zorunda kalan insanlardan oluşmaktadır. İkametgâh bilgisinden yola çıkarak vurgulanması gereken bir diğer önemli husus, eylemcilerin büyük kısmının Gülsuyu, Tuzla, Avcılar gibi eylemlerin gerçekleştiği yer olan Taksim'e son derece uzak ve kentin çeperinde bulunan semtlerde yaşamalarıdır. Bu durum, eylemlere katılma motivasyonun ne kadar güçlü olduğunu göstermektedir.

Görüşmecilerin seçiminde dikkat edilen bir husus, bazı haftalarda aksamalar olmakla birlikte genellikle eylemlere düzenli olarak gelen kişilerin seçilmek istenmesidir. Bir hastalık, herhangi bir psikolojik sorun ya da şehir dışında yaşama sebebiyle eylemlere sadece kendi kaybının anıldığı hafta; yani senede bir kere gelen kayıp yakınları bu maksatla örneklemin dışında tutulmuştur. Görüşmecilerin yaşları, en küçüğü 21 en büyüğü 76 olmak üzere geniş bir yaş skalası dikkate alınarak seçilmiştir. Burada amaçlanan, hareketin ilk aktivizm dalgasını oluşturan 1995-1999 arasındaki dönem ve ikinci aktivizm dalgası olan 2009 sonrası döneme ilişkin geniş veriler elde edilmek istenmesidir. Farklı yaş aralığında bulunan eylemciler, 90'lı yıllar ve 2000'li yıllardaki eylemlerle ilgili zengin verilere ulaşılmasını sağlamıştır.

Kayıp yakını 13 görüşmecinin kayıpla yakınlık düzeyine bakıldığında, bu görüşmecilerden dördünün kız kardeş, ikisinin eş, üçünün çocuk, birinin anne, ikisinin yeğen, birinin torun olduğu görülmektedir. Burada ilk olarak amaçlanan, CA hareketinin kuşaklararası özelliğinin ortaya konulmasıdır. İkinci olarak ise, farklı yakınlık düzeyindeki kadınlar için farklı gündelik hayat pratiklerinin ortaya çıkması ve buna dair verilerin zenginleştirilmek istenmesidir. Bu katılımcı profili, aynı zamanda günümüzde eylemlerin genellikle insan hakları aktivistleri ve ikinci-üçüncü kuşak kayıp yakınlarıyla sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Annelerin çoğunun vefat etmesi ya da

ileri derecede yaşlanmış olmaları eylemlerin üst kuşaklarla devamını sağlamaktadır. Bu nedenle özellikle kız kardeşler, eşler ve çocuklar mücadelenin sürdürülmesi açısından önem kazanmaktadır.

Son olarak, katılımcıların mesleki aidiyetleri incelenecek olursa ilk kuşak kayıp yakını kadınların genellikle ev kadını oldukları görülmektedir. Kız kardeşler, çocuklar ve daha üst kuşaklarda ise meslek sahibi olan katılımcıların varlığı göze çarpmaktadır. Diğer eylemci grubunu oluşturan insan hakları aktivistlerinin tümü ise bir meslek icra etmektedirler. Bu tablo, kayıp yakını ve aktivist kadınlar için farklı gündelik hayat pratikleri ortaya çıkarmaktadır. Buna göre, kayıp yakınlarını açısından gündelik hayatın dönüşümü evden sokağa çıkmakla başlamakta ve bu temel üzerinden şekillenmektedir. Ancak, aktif bir çalışma hayatına sahip olan aktivist kadınlar ise gündelik ve toplumsal hayatlarını iktidarın bedel ödetme davranışı üzerine inşa etmektedirler. Dolayısıyla, onlar için bir aktivizme müdahil olmak gündelik hayatın farklı biçimde dönüşmesine yol açmaktadır.

Son tahlilde, çalışmanın sorunsalı dikkate alınarak yapılan örneklem seçiminde eylemcilerin heterojen bir kitle oluşturmasına dikkat edilmiş; bu şekilde sosyo demografik farklılıkların değerlendirmeye katılması amaçlanmıştır. Meslek, yaş, cinsiyet, kayıp yakınlığı ve aktivistlik gibi göstergeler üzerinden katılımcı profilinin ortaya konulduğu tablo, EK-2'de sunulmaktadır. Katılımcılara dair son olarak söylenilmesi gereken ise, çalışmada eylemci kadınların hiçbirinin gerçek isimlerinin kullanılmamış olmasıdır. Metin içerisinde kod isimler verilerek katılımcılardan elde edilen veriler aktarılmaktadır.

Katılımcı profiline dair bu değerlendirmelerden sonra, ikinci olarak görüşmenin zamanı ve yeri değerlendirilecektir. Görüşmeler, eylemlere katılan kayıp yakınları ve aktivistlerin sadece Cumartesi günleri eylemlere geldikleri ve diğer günlerde bir gereklilik olmadıkça İHD'ye uğramadıkları bilgisinden hareket ederek Cumartesi günleri organize edilmiştir. CAH haftalık oturma eylemlerinin tarihleri göz önüne alınarak, görüşmelerin yapıldığı günler aşağıdaki tabloda aktarılmaktadır.

Tablo 1: Görüşmelerin Organize Edildiği Tarihler

Eylem Haftası	Tarih
647. Hafta Oturma Eylemi	19 Ağustos 2017
648. Hafta Oturma Eylemi	26 Ağustos 2017
650. Hafta Oturma Eylemi	9 Eylül 2017
655. Hafta Oturma Eylemi	14 Ekim 2017
656. Hafta Oturma Eylemi	21 Ekim 2017

Görüldüğü üzere, görüşmeler 19 Ağustos 2017 - 21 Ekim 2017 tarihleri arasında gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin çoğu ile iletişim, İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyeleri aracılığı ile dernek binasında gerçekleşirken; bazı kayıp yakını kadınlarla ise eylemler esnasında Galatasaray Meydanı'nda iletişim kurulmuştur. Bu beş haftalık süre boyunca, eylemlerden önce İHD İstanbul Şubesi'nin Galatasaray Meydanı'na oldukça yakın bir yerde bulunan Çukurlu Çeşme Sokak'taki binasına gidilerek eylemlerin hazırlık sürecine dair gözlemlerde bulunulmuş, kayıplar komisyonunun üyeleri ile doğrudan iletişim kurularak notlar alınmıştır. Daha sonra, saat

Fotoğraf 1: Cumartesi Anneleri Oturma Eylemi, 650. Hafta



Kaynak: 650. hafta eyleminde yazar tarafından çekilmiştir.

12.00'de başlayan oturma eylemlerine bizzat katılarak eylemlerin örgütlenme sürecine dair gözlem yapılmıştır. Eylemler bittikten sonra ise, eylemlere katılan görüşmecilerle mülakatlar organize edilmiştir. Görüşme yeri olarak, Galatasaray Meydanı'nın çaprazında ve karşı köşesinde yer alan ve eylemler bittikten sonra eylemcilerin küçük gruplar haline çay, kahve içerek sohbet ettikleri, aynı zamanda tarihi bir mekân olan *Hazzopulo Pasajı* seçilmiştir. Görüşmecilerin çoğu, bu pasajı Cumartesi Anneleri kokan bir yer olarak tarif etmiştir. Görüşmelerden bir tanesi, görüşmecinin zamanının kısıtlı olması nedeniyle görüşmecinin evinde gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerden altısı ise,

İHD İstanbul Şubesi'ne ait dernek binasında eylemlerden önce gerçekleştirilmiştir. Kalan görüşmeler ise, eylemlerden sonra Hazzopulo Pasajı içerisinde bulunan kafelerde gerçekleştirilmiştir.

Söz konusu beş hafta boyunca, hem dernekte eylemlerin hazırlık sürecinde bulunulmuş hem eylemlere bizzat katılarak gözlem yapılmış hem de derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin tümü ile bir kere görüşülmüş, sadece Seher kod isimli görüşmeci ile tüm görüşmeler tamamlandıktan sonra dernek binasında son bir görüşme yapılmıştır. Bunun nedeni ise, görüşmecinin Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyeleri içerisinde 1995 yılından bu yana düzenli olarak eylemlere katılmaya devam eden tek insan hakları aktivisti olması nedeniyle kayıp yakınları ve diğer aktivistler ile ilgili genel bir değerlendirme yapılmak istenmesidir.

Görüşmecilerin profili, görüşmenin zamanı ve yeri ile ilgili yapılan değerlendirmelerden sonra sorulan soruların niteliği ele alınacak olursa, soruları üç grupta ele almak mümkündür. Bunlar, sosyo-demografik bilgilerden oluşan sorular, gündelik hayat üzerine sorular ve protesto süreci üzerine sorulardan oluşmaktadır. Sorular, çalışmanın kuramsal çerçevesinden hareket ederek oluşturulan ve daha fazla veri almaya yönelik olarak açık-uçlu sorular şeklinde yapılandırılmıştır. Soru formu, 7'si sosyo-demografik bilgilere yönelik ve 18'i gündelik hayat ve protesto üzerine olmak kaydıyla 25 adet açık-uçlu sorudan oluşmaktadır. Bu form, EK-1'de ayrıntılı olarak aktarılmaktadır. Bu form temel alınarak, söz konusu tarihlerde ve ifade edilen mekânlarda süresi 30 dakika ile 1 saat arasında değişen derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilerek araştırmaya ilişkin veri toplanması sağlanmıştır.

1.3.2. Araştırmanın Kapsamı, Sınırlılıkları ve Uygulamada Karşılaşılan Güçlükler

19 Ağustos 2017 - 21 Ekim 2017 tarihleri arasında beş hafta boyunca her cumartesi günü katılımcılarla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler esnasında, ilk olarak görüşmecilerden ses kaydı alınması yönünde izin istenmiş; bu doğrultuda ses kayıt cihazı açılmıştır. 25 görüşmeciden sadece bir tanesi ses kaydı alınmasına izin vermemiş ve o görüşme sadece görüşme sırasında alınan görüşme notlarıyla yürütülmüştür. Görüşmelerde, temel olarak ses kaydı cihazına veriler kaydedilmekle

birlikte görüşmecilerinin jest, mimik ve davranışlarına ilişkin notlar gözlem notları şeklinde tutulmuş ve verilerin analiz edilme sürecinde değerlendirmeye katılmıştır.

Görüşmeciler ile tanıştıktan sonra mülakata başlamadan önce her görüşmeciye ses kayıtları ve gözlem notlarının hiç kimseye ve kuruma ulaştırılmayacağına dair bilgi verilmiştir. Bununla birlikte, Hacettepe Üniversitesi Etik Kurulu'na başvuru dosyasında belirtildiği gibi, her katılımcıya gönüllü katılım formu imzalatılmış ve araştırmaya kendi rızaları ile müdahil oldukları teyit edilmiştir. Tezin savunulmasından sonra çalışmayı edinmek isteyen görüşmecilerin bu forma ev adresi, telefon ya da e-mail adreslerini not etmeleri gerektiği belirtilerek; araştırmanın kendilerine ulaştırılacağı doğrultusunda güvence verilmiştir. Son olarak katılımcılara çalışmanın yazım aşamasında, orijinal isimlerinin değil; kod isimlerinin kullanılacağı bilgisi verilmiş ve mülakatlara güven içerisinde başlamaları sağlanmıştır.

Çalışmanın saha araştırması kısmında, ilk olarak katılımcılara bağlı bazı güçlüklerin ortaya çıktığı söylenebilir. İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon'a gönderilen formun değerlendirilmesi ve araştırmanın yapılabilir olduğunun tarafıma mail yoluyla bildirilmesi üzerine araştırmanın planlanması için komisyon üyeleri ile telefon görüşmeleri başlamıştır. Bu aşamada, komisyon üyelerinin araştırmacıların genel kanısının aksine, kayıp ailelerinin bu tür çalışmalar için oldukça isteksiz olduğunu belirtmeleri saha çalışmasının başlangıcında bir moral bozukluğu yaratmıştır. Bu durumda, daha önce özellikle anneler ile görüşmeler gerçekleştiren bazı araştırmacıların onları rencide edecek ve duygusal olarak yaralanmalarına neden olacak *"Senin oğlun da ne yaptı da kaybedildi?"* (Seher ile kişisel iletişim, 19 Ağustos 2017) tarzında soruların büyük payı olduğu aktarılmıştır. Bu aktarım sürecinde, insan haklarını temel alan araştırmaların bir ruhu olduğu ve buna uygun hareket etmek gerektiği belirtilmiştir.

Bunun üzerine, komisyon üyeleri ile kişisel iletişim kurularak görüşmecileri rencide edecek, duygusal yıpranmalarını arttıracak davranış ve sorulardan kaçınılacağı hususunda güvence verilmiş; çalışmanın konusu ve amacı hakkında tekrar bilgi edinmeleri sağlanmıştır. Kısacası, kayıp yakınlarının araştırmacılara karşı temkinli ve görüşmeler konusunda isteksiz olmaları çalışmanın yürütülmesinde bir güçlük oluşturmuştur.

Dolayısıyla, araştırmacılarla doğrudan iletişim kurmaktan kaçınan kayıp yakını kadınlara komisyon üyeleri vasıtasıyla ulaşmak mümkün olabilmiştir. Bu durum da, komisyon üyeleri açısından kayıp yakınları ile görüşmeler organize etmek için bir iş yüküne yol açmıştır. Örneğin, araştırma için planlanan bazı haftalarda komisyon üyelerinin kendilerine bağlı iş yükü, birtakım kişisel nedenler veya görüşmecilere ulaşamamaları nedeniyle görüşmeler sonraki haftalara sarkmıştır.

Görüşmelerin planlandığı süreçte gelişen iki olay, görüşmelerin planlandığı haftalarda yapılamamasına neden olmuştur. Bunlardan ilki, İHD İstanbul Şube Başkanı olarak görev yapan avukat Gülseren Yoleri[1]'nin gözaltına alınmasıdır. Bu durum, ilk görüşmelerin planlanan haftadan bir sonraki hafta yapılmasına neden olmuştur. Görüşmelerin planlanmasına yaşanan ikinci aksama, Cumartesi Annelerinden Güzel Şahin[2]'in vefat etmesi olmuştur. Bu gelişme de, görüşmelerin planlandığı hafta yaşanmış, görüşmeler bir sonraki hafta gerçekleştirilebilmiştir. Bununla birlikte, Güzel Şahin çalışmanın örneklemine dâhil edilmesi planlanan bir kişi olduğundan, onun kaybı saha çalışması esnasında bir üzüntüye yol açmıştır.

Özetle, kayıp yakınlarının görüşmelere temkinli yaklaşması, onlarla doğrudan iletişim kuramamak ve bu iki gelişme saha araştırmasının organizasyonunda birtakım aksaklıklara yol açmıştır. Buna karşılık, kayıp komisyonu üyelerinin çalışmanın yürütülmesi konusunda büyük bir özveri göstererek her türlü yardımı sağlamaya çalışmaları süreçteki zorlukların aşılmasını ve saha çalışmasının gerçekleştirilebilmesini mümkün kılmıştır. Özellikle, kayıp yakınlarının görüşmeler konusunda ikna edilmesinde komisyon üyelerinin büyük payı olduğu söylenmelidir. Protesto eylemlerine düzenli olarak katılan bir diğer grubu oluşturan insan hakları aktivistlerine ulaşmak nispeten daha kolay olmuştur. Önemli bir çoğunluğu İHD ile organik bağ içerisinde olan aktivistler, genellikle bu tip çalışmalara katılmaya istekli kişilerden oluşmaktadır.

---

[1] Avukat Gülseren Yoleri, 2017'nin Ağustos ayında gözaltına alınmış, üç gün gözaltında tutularak daha sonra adli kontrol şartıyla serbest bırakılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://www.evrensel.net/haber/328942/yoleri-gozaltinda-her-animiz-iskenceyle-gecti

[2] Güzel Şahin, beyin kanaması nedeniyle 20 Eylül 2017'de vefat etmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: http://t24.com.tr/haber/cumartesi-annesi-guzel-sahin-hayatini-kaybetti,445222

Kayıp yakınlarının ise, görüşmeler konusundaki temkinli yaklaşımının son derece anlaşılabilir bir durum oluşturduğu söylenmelidir. Hayatlarında büyük bir kırılma yaşayan ve bu travmanın etkisinde bulunan kadınlar, görüşmelerin bu travmayı tetikleyeceğini düşünmektedirler. Örneğin, görüşme yapılan katılımcılardan biri ile bir sonraki karşılaşmamızda görüşmenin üzerindeki etkisini şu sözlerle ifade etmiştir: *"Seninle görüştükten sonra ertesi gün tüm gün boyunca migren ağrısı çektim, çok kötü oldum."* (Melek ile kişisel iletişim, 19 Ağustos 2017). Bu durum, olağan bir şekilde yaşanamayan yas sürecinin kadınların gündelik hayatlarındaki tutum ve davranışlarına nasıl yansıdığını net bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu sebeple, görüşmeler esnasında duygu yükünün arttığı anlar yaşanmış, görüşmecilerin kendilerini iyi hissetmemeleri nedeniyle bazı görüşmelere kısa aralar verilmek zorunda kalınmıştır. Bu durum, sadece kayıp yakını olan görüşmecilerde yaşanmış, aktivistler genellikle daha soğukkanlı bir şekilde bilgi aktarımında bulunmuşlardır.

Bazı kayıp yakını katılımcılar ise, kendi gündelik hayatları ve protesto sürecinde yaşadıkları dönüşümden ziyade, kaybettikleri yakınlarını; onların ne kadar iyi insanlar olduklarını ve ne kadar doğru işler yaptıklarını anlatma isteği duymaktadırlar. Bu durum, kimi soruların yeniden formüle edilerek görüşmecilerin tekrar yönlendirilmelerine sebebiyet vermiştir. Kayıp yakını katılımcılar arasında okuma-yazma bilmeyenlerin olması da, özellikle görüşmenin başlangıcında gönüllü katılım formlarının karşı tarafa aktarımı sürecinde forma ilişkin bilgilerin uzunca anlatılmasını gerektirmiştir. Kayıp yakını görüşmeciler açısından yaşanan bir diğer zorluk, Türkçeyi sonradan öğrenen ve dile yeteri kadar hâkim olmayan katılımcılara soruların daha anlaşılır düzeyde tekrar formüle edilerek sorulması gerekliliğidir. Yapılan ses kayıtlarına bakılacak olursa, süresi bir saate yaklaşan nispeten daha uzun görüşmelerin Türkçesi daha iyi olan görüşmecilerden alınan kayıtlar olduğu görülecektir. Dili daha kısıtlı olan görüşmecilerle doğal olarak daha kısa görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Çalışmanın gerçekleştirildiği mekânı ve buna bağlı olarak zamanı değerlendirecek olursak, eylemlerin yapıldığı meydana oldukça yakın bir yerde konumlanan bir yer olan Hazzo Pulo pasajında yapılan görüşmeler mesafe açısından bir avantaj sağlamıştır. Eylemlerin yaklaşık olarak 12.30 civarında sonlandığı ve görüşmelerin bu saatlerde başladığı düşünüldüğünde, özellikle saat 15.00'dan sonra Cumartesi günü olması nedeniyle mekândaki hareketlilik ve kalabalığın artması, buna bağlı olarak da müziğin

ses düzeyindeki artış bazı aksamalara neden olmuş, bu sıkıntı zaman zaman müziği kapattırarak, bazen de ses kayıt cihazının farklı özellikleri kullanılarak giderilmeye çalışılmıştır. İHD binasında yapılan görüşmelerde alınan kayıtlarda ise ses daha net duyulmakta ve görüşmeler daha sakin bir şekilde gerçekleşmektedir. Görüşmecilerin eylem günü olan Cumartesi günü dışında derneğe gelmemeleri ve evlerine de araştırmacıları kabul etmek istememeleri görüşmelerin bu pasajda yapılmasına neden olmuştur. Kayıp ailelerinin evlerinde görüşme yapılmaması konusundaki hassasiyeti, kayıp komisyonun araştırmacılara gönderdiği formu gösteren EK-3'te açıkça ifade edilmektedir.

Görüşmeler, her hafta ortalama 4-5 kişi ile gerçekleştirilecek şekilde planlanmıştır. Eylemden çıkıp pasaja geçerek görüşmecilerle art arda mülakatlar gerçekleştirilmesi, doğal olarak arkadaki görüşmecilerin beklemesi nedeniyle bir tedirginliğe yol açmaktadır. Bu zorluk, görüşmecilerin anlayışlı yaklaşımları ile aşılmıştır. Görüşmeler esnasında katılımcılara yöneltilen soruların niteliğine bakıldığında ise, görüşmecilerin temel olarak cevap vermek istemedikleri soru olmamıştır. Ancak, özel alandan kamusal alana çıkış temelinde eşlerinin tutumu üzerine konuşmaktan imtina eden kayıp yakını görüşmeciler olmuştur. Buna ek olarak, aktivist katılımcılar ve kayıp yakını katılımcılar açısından gündelik hayat üzerine sorular aynı tarzda yöneltilememiştir. Örneğin, aktivist bir katılımcıya eşinin protestocu kimliği üzerine görüşleri yöneltildiğinde, *"Eşimden izin almam gerekmiyordu tabi ki."* tarzında yanıtlarla sıklıkla karşılaşılmıştır. Dolayısıyla gündelik hayat üzerine sorularda, kayıp yakını katılımcılar ve aktivist kadınlara aynı sorular farklı şekillerde formüle edilerek sorulmuş ve edinilen veriler bu şekilde zenginleştirilmeye çalışılmıştır.

Son tahlilde, bu çalışma kapsamında gerçekleştirilen saha araştırması Cumartesi Anneleri sürekli protesto eylemine katılan aktivist ve kayıp yakını kadınların gündelik hayatının dönüşümü üzerine odaklanan sorulara dayanan derinlemesine mülakatlarla gerçekleştirilmiştir. Çalışma, mekânsal olarak İstanbul'da gerçekleştirilen eylemlerle sınırlanmıştır. Her ne kadar, 2009 sonrası aktivizm sürecinde oturma eylemleri Şırnak, Diyarbakır ve Batman'da eş zamanlı olarak yürütülse de; bu eylemler çalışmanın kapsamı dışında bırakılmıştır. Bunun nedeni, bölgedeki basın açıklamalarının Kürtçe yapılması ve protesto eylemcilerinin çoğunun sadece Kürtçe bilmesi gibi dile bağlı teknik nedenlerle bir tercüman gerekliliğinin açığa çıkacak olmasıdır.

Buna ek olarak, bölgedeki eylemler OHAL nedeni ile açık alanda gerçekleşememekte ve eylemler genellikle dernek binalarında gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla, bu illerdeki eylemlilik sürecinin çalışma kapsamında bırakılmasının önemli bir nedeni, kayıp yakını kadınların Galatasaray Meydanı dolayımıyla özel ve kamusal alanın sınırlarını nasıl muğlaklaştırdığı ve bunun gündelik hayatlarına olan etkisinin tartışılmak istenmesidir. Buna ek olarak, İstanbul'daki eylemlerde eylemleri yürüten ana ekipten biri olarak aktivistlerin sayıca fazlalığı ve çalışmaya katılmak istenmeleri de çalışmanın İstanbul ilindeki katılımcılarla gerçekleştirilmesine yol açan bir diğer etkendir.

İstanbul'daki CA sürekli protesto eylemlerinin katılımcıları heterojen bir kitleyi temsil etmektedir ve çalışmanın sorunsalı açısından uygun bir örneklem oluşturmaktadır. Çalışma, mekân olarak İstanbul ili ile sınırlanmakla birlikte, zamana bağlı bir kısıtlamaya gidilmemiş, eylemlilik sürecini kapsayan 22 küsur yıl boyunca edinilen deneyimler değerlendirmeye katılmıştır. Bu nedenle, katılımcılar arasında hem 1995-1999 arasındaki dönem hem 2009 sonrasındaki dönemde aktif olan eylemciler bulunmaktadır.

1.3.3. Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi

Saha araştırması kapsamında yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen verilerin analiz edilmesi, verilerin nasıl kayıt altına alındığı ile doğrudan ilişkilidir. Derinlemesine görüşmeler ve bazı eylemlere katılarak yapılan gözlemlerden yola çıkıldığında bu verilerin kaydedilmesinde dört farkı veri kayıt tekniğinden yararlanılmıştır. Bunlar, Lawrence Neuman'ın (2012, s. 573-574) kavramlaştırması ile *"…çiziktirilmiş notlar, doğrudan gözlem notları, belleğe destek olan makine kayıtları ve görüşme notları"* olarak adlandırılabilir. Çiziktirilmiş notlardan başlanacak olursa, bu notlar, sahada doğrudan gözlem yaparken araştırmacının anlayacağı şekilde tutulan karmaşık notları ifade eder. Beş hafta boyunca eylemcilerle birlikte oturma eylemlerine katılarak gözlem yapılmak suretiyle, eylemler esnasında bu tarz notlar tutulmuştur. İkinci olarak, sahadan ayrıldıktan sonra gözden geçirilen çiziktirilmiş notlardan yola çıkılarak gözlemler yoluyla edinilen bilgilere dair doğrudan gözlem notları alınmıştır.

Derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler ise, belleğe destek olan makine kayıtları ve görüşme notları şeklinde kaydedilmiştir. Ses kayıt cihazı 24 görüşmeci ile

gerçekleştirilen mülakatlarda açık tutularak verilerin cihaza kaydedilmesi sağlanmıştır. Bir görüşmeci ise ses kayıt cihazının kullanılmasına izin vermemiştir. Görüşme notları ise, cihaz açık olmakla birlikte bazı duygusal ve davranışsal ifadeleri kayıt altına almak için tutulmuştur. Ses kayıt cihazının açılmasını istemeyen görüşmeci ile gerçekleştirilen mülakatta ise, görüşme notları daha ayrıntılı bir biçimde alınmıştır. Özetle bu dört veri kaydetme tekniği, verilerin analizi sürecinde değerlendirmeye katılmaktadır. Ses kayıtları açısından her bir kaydı çözümleyip metne aktarmak, kaydın uzunluğuna göre süresi 1 saat ile 3 saat arasında değişen bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.

Keith Punch' a (2011, s. 173) göre, *"Görüşme verileri, bazen dışsal gerçekliğin bir izdüşümü değil, görüşme gerçekleştirilirken iki tarafın birlikte inşa ettiği bir gerçekliktir."* Buradan bakıldığında, nitel araştırmalarda dilin temel bir malzeme olarak işlev gördüğü söylenebilir. Bu durum da, araştırmacının yorumlama eyleminden bağımsız olarak değerlendirilemez. O nedenle, verilerin analiz edilip metin içinde aktarılmasında yorumlayıcı bir yaklaşımdan yola çıkılmıştır. Neuman (2012, s. 131), yorumlayıcı sosyal bilimi şu şekilde nitelemektedir: *"Pozitivist bir araştırmacı, binlerce insan hakkında seçilmiş nicel ayrıntıları kesin biçimde ölçüp istatistik kullanırken; yorumlayıcı bir araştırmacı gündelik yaşamda nasıl anlam yarattıklarına dair derin bir anlayış kazanmak için büyük miktarda ayrıntılı nitel veri toplamak üzere bir yıl boyunca bir düzine insanla birlikte yaşayabilir."*

Buradan hareketle çalışmada elde edilen veriler, metin içinde veriler arasında bağlantı ve karşılaştırmalar yapılarak aktarılmıştır. Veriler aktarılırken şive kullanımından kaynaklanan farklılıklara bağlı olarak bazı cümleler yeniden organize edilmiş ve cümle bozuklukları düzeltilmiştir. Nitel verilerin, *"…toplumsal yaşamdaki insanlar, eylemler ve olayları tarif ya da temsil eden metin, yazılı kelimeler, cümlecikler veya semboller biçiminde"* (Neuman, 2012, s. 659) olduğu düşünüldüğünde, bu veriler yapısal olarak düzgün cümleler haline metin içerisinde yer aldığı bağlama uygun olarak aktarılmıştır. Buna ek olarak, bazı verileri somut biçimde sergileyen görseller olarak fotoğraflar kullanılmıştır. Türkiye'de zorla kaybedilmeler üzerine veriler ise, bir tablo yardımıyla sayısal olarak metin içinde açıklanmıştır.

Sahadan elde edilen verilerin analizi, çalışmanın temel kavramsal ve kuramsal çerçevesi dikkate alınarak gerçekleştirilmiştir. Bu yaklaşım, Neuman'ın (2012, s. 662) *"Genel*

olarak en iyisi, kuramları ve kavramları açık hale getirmektir. Araştırmacının sağladığı analitik bir yorum ya da kuram olmadan, nitel araştırma okuyucuları, kendi günlük, sorgulanmadan kabul edilmiş fikirlerini kullanabilir. Bu sağduyu çerçevesi, baskın kültürel değerlerden kaynaklanan örtük varsayımlar, önyargılar, etnomerkezcilik ve yanlış tanımlanmış kavramlar içeriyor olabilir." şeklinde ifade ettiği yaklaşımla örtüşmektedir.

Buradan hareketle, araştırma verileri deşifre edilirken ilk olarak veri gruplarına verilen etiketleri ifade eden birtakım kodlar oluşturulmuştur (Neuman, 2012, s. 663). Daha sonra, kodlardan yola çıkarak birtakım temalara ulaşılmış; bu temalar da kendi içlerinde anlamlı kategorilere ayrılarak; çalışmanın araştırma verilerinin analizine dayanan 4. bölümünde bu kategori ve temalardan hareket edilmiştir.

Buna göre, verilerin kodlanmasından yola çıkarak oluşturulan ilk tema, "Türkiye'nin 90'lı Yılları ve Cumartesi Anneleri Aktivizmi" olmuştur. Bu tema çerçevesinde ele alınan kategoriler ise, zorla kaybetme pratiği, kayıp yakınları hareketi olarak Cumartesi Anneleri aktivizmi ve bitmeyen yas sürecidir. Bu tema ve kategorilere bağlı olarak elde edilen veriler, yeni toplumsal hareketler kuramı ve insan hakları hareketi olarak kayıp yakınları aktivizmi yaklaşımlarından hareket edilerek tartışılmaktadır. Yine bu tema altında, yas ve toplumsal hareketler üzerine travmayı esas alan psikolojik yaklaşımlardan hareket edilmektedir.

İkinci olarak ele alınan tema, "Türkiye'nin 2000'li yılları ve Cumartesi Anneleri Aktivizmi" olmuştur. Bu temadan yola çıkarak, eylemcilerin 2009 ve sonrasında yeniden bir aktivizm başlatmaları ve buna neden olan itici güç olarak Ergenekon yargılamaları tartışılmaktadır.

Üçüncü olarak geliştirilen tema, "Türkiye Toplumsal Muhalefetinde Bir Eşik: Cumartesi Annelerinin 22 Yıldır Üç Kuşak Süren Mücadelesi" olmaktadır. Bu tema altında ele alınan kategoriler ise, protestocuların profilini, protesto eylemlerinin sivil itaatsiz karakterini, hareketin toplumsal bellekteki yerini ve Galatasaray Meydanı'nın bir eylem mekânına dönüşme sürecini tartışmaktadır. Bu tema altında, James Jasper'ın ahlaki protesto kuramı ve Bert Klandermans'ın protestoculara yönelik geliştirdiği kültürel yaklaşımlardan hareketle bir tartışma geliştirilmektedir. Buna ek olarak,

protestocuların gündelik hayatlarındaki dönüşüm, gündelik hayata yönelik eleştirel kuramlardan beslenerek değerlendirilmektedir.

Dördüncü ve son tema ise, "Cumartesi Anneleri Hareketini Değerlendirmek" olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda, Türkiye'de anne hareketlerinin gelişimi ve insan hakları hareketi olarak CA hareketi alt kategoriler olarak belirlenmiştir. Bu tema, insan hakları hareketine yönelik kuramsal yaklaşımlardan hareket etmektedir.

Bu dört tema ve her bir temaya bağlı olarak geliştirilen kategorilerden hareket ederek, araştırma verilerinin analizi yapılmış ve bu analiz kavramsal ve kuramsal yaklaşımlarla desteklenmiştir. Bu açıdan, kuramsal ve uygulamaları veriler araştırmanın sorunsalı olan gündelik hayatın dönüşümü ve protesto ilişkisi üzerine bütüncül bir değerlendirme sunmaktadır.

1.4. LİTERATÜR TARAMASI ve TANITIMI

Bu çalışmada, birincil ve ikincil kaynaklardan yola çıkılarak ayrıntılı bir literatür taraması yapılmıştır. Çalışmada, CA protesto eylemlerine düzenli olarak katılan kadın eylemcilerle yapılan derinlemesine görüşmelerden elde edilen veriler, çalışmanın birincil kaynaklarını oluşturmaktadır.

İkincil kaynaklar olarak konu ile ilgili yazılan kitaplar, bilimsel dergilerde yayınlanan makaleler, internet sitelerinden elde edilen veriler ve gazete yazıları kullanılmıştır. Çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturan ikinci ve üçüncü bölümdeki tartışmalar için Türkçe literatür oldukça kısıtlıdır. Bu nedenle, kuramsal çalışmalar için yoğun olarak İngilizce kaleme alınan kitap ve makalelerden faydalanılmıştır.

Çalışmanın dördüncü ve son bölümü ise, saha çalışması kapsamında gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilerin analizinden oluşmaktadır. Bununla birlikte, verileri analiz etmeye yardımcı olması açısından, zorla kaybetme konusunda ayrıntılı çalışmalarda bulunan insan hakları kuruluşlarının resmi internet sitelerinde paylaşılan verilerden faydalanılmıştır. Bu kuruluşlar, protesto eylemlerinin örgütlenmesine görev alan *İnsan Hakları Derneği* ve zorla kaybedilenlerle ilgili raporlama ve arşiv çalışmaları yapan *Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi* olarak belirlenmiştir. Türkiye'de zorla kaybetme gerçeği ile ilgili olarak Hakikat Adalet ve Hafıza Merkezi tarafından yapılan

çalışmalar sonucunda elde edilen, *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler Raporu ve Fotoğrafı Kaldırmak: Eşi Zorla Kaybedilen Kadınların Deneyimleri Raporu* bu konuyu kapsamlı bir şekilde ele almak için yol gösterici çalışmalardır. Gökçen Alpkaya tarafından Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi için yazılan *Kayıplar Sorunu ve Türkiye* başlıklı makale ise, Türkiye'de zorla kaybetmelerle ilgili ilk bilimsel çalışma olması niteliğiyle önem kazanmaktadır.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümü tezin kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturmaktadır. İkinci bölümde ele alınan gündelik hayat üzerine literatür incelenecek olursa, gündelik hayatın tanımlanmasına ilişkin olarak, Ben Highmore tarafından derlenen ve gündelik hayat üzerine çalışan araştırmacıların görüşlerine yer veren *The Everyday Life Reader* (Gündelik Hayat Üzerine Bir Okuma Kitabı) adlı eserden faydalanılmıştır. Bununla birlikte, Norbert Elias'ın gündelik hayat üzerine fikirlerinin kapsamlı olarak tartışıldığı *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection* (Norbert Elias Üzerine Okuma Kitabı: Geçmişten Seçmeler) adlı eser yol gösterici olmuştur.

Gündelik hayat üzerine farklı kuramcıların yaklaşımların eleştirel bir analize tabi tutularak değerlendirildiği Michael Gardiner tarafından kaleme alınan *Gündelik Hayat Eleştirileri* adlı eser, gündelik hayata ilişkin temel felsefi ve sosyolojik yaklaşımları analiz etmek açısından önem kazanmaktadır. Eleştirel yaklaşımları ile öne çıkan kuramcıların fikirleri aktarılırken; kendileri tarafından yazılan kaynaklar temel alınmıştır. Henri Lefebvre'nin gündelik hayat kuramı üzerine yaklaşımları, *Gündelik Hayatın Eleştirisi I, Gündelik Hayatın Eleştirisi II-Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri, Gündelik Hayatın Eleştirisi III-Moderniteden Modernizme, Modern Dünyada Gündelik Hayat, Yaşamla Söyleşi- Sosyalizm, Günlük Yaşam ve Ütopya Üstüne* adlı temel eserlerinden faydalanılarak değerlendirilmiştir.

Agnes Heller'in gündelik hayat üzerine analizleri için ise, *Everyday Life* (Gündelik Hayat) *ve Can Modernity Survive* (Modernite Ayakta Kalabilir mi?) adlı temel eserlerinden faydalanılmıştır. Michel de Certeau'nun yaklaşımı için, yine kendisinin yazdığı *Gündelik Hayatın Keşfi I- Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları* ve *Gündelik Hayatın Keşfi II- Konut, Mutfak İşleri* adlı temel yapıtları incelenmiştir.

Gündelik hayatın kuramsal temellerinin ele alındığı ikinci bölümde, gündelik hayatın tanımlanması ve gündelik hayata ilişkin eleştirel yaklaşımlara ek olarak gündelik hayatın pratik örgütlenmesi de ele alınmıştır. Buna göre, ilk olarak gündelik hayatın aktörleri olarak kadınların durumu incelenmiştir. Kadınlar ve gündelik hayat ilişkisi üzerinden gündelik hayat, ev-sokak ve kadınların konumlanışı etrafında araştırmalarda bulunan Sarah Pink'in *Home Truths. Gender, Domestic Objects and Everyday Life* (Ev Gerçekleri. Toplumsal Cinsiyet, Eve Ait Nesneler ve Gündelik Hayat) ve *Situating Everyday Life: Practices and Places* (Gündelik Hayatı İşaret Etmek: Pratikler ve Mekânlar) adlı eserleri temel alınmıştır. Gündelik hayatın mekâna bağlı örgütlenmesi içinse, Henri Lefebvre'nin *Mekânın Üretimi* adlı yapıtından faydalanılmıştır.

Gündelik hayatın kuramsal temellerinin ele alındığı bölümün son kısmında ise, zaman-bellek/hafıza ve travma üzerine değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Bu konu üzerinde, Berber Bevernage tarafından yazılan *History, Memory and State-Sponsored Violence* (Tarih, Hafıza ve Devlet Destekli Şiddet) adlı eser temel bir çalışma niteliğinde olup konu üzerine verimli bir tartışma olanağı sağlamıştır. Bellek/Hafıza üzerine tartışmalar için, Maurice Halbwachs'ın *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri* adlı eseri yol gösterici temel bir çalışma niteliğindedir. Hafıza üzerine tartışmalarda yararlanılan bir diğer yapıt ise, Barbara Misztal'ın yazdığı *Theories of Social Remembering* (Toplumsal Anımsama Kuramları)'dır. Travma ve gündelik hayat üzerine değerlendirmeler için, Jenny Edkins'in *Trauma and the Memory of Politics* (Travma ve Bellek Politikaları) ve Ivana Macek'in *Engaging Violence. Trauma, Memory and Representation* (Şiddete Angaje Olmak: Travma, Bellek ve Temsiller) adlı eserlerinden faydalanılmıştır.

Çalışmanın bir diğer kuramsal ve kavramsal çerçevesini oluşturan üçüncü bölümünde, toplumsal muhalefet ve gündelik hayatın dönüşümüne yönelik kuramsal tartışmalar yapılmıştır. Muhalefet ve gündelik hayatın farklı yönlerini birlikte değerlendiren yeni toplumsal hareketler yaklaşımı için Alberto Melucci, Claus Offe ve Alain Touraine'nin bölüm yazarları olarak katkı sundukları ve Kenan Çayır tarafından derlenen *Yeni Sosyal Hareketler* eseri temel bir referans kaynağı niteliğindedir. Aktivizm üzerine yazılan ve Tim Jordan tarafından kaleme alınan *Aktivism. Direct Action, Hacktivism and the Future of Society* (Aktivizm- Doğrudan Eylem, Hektivizm ve Toplumun Geleceği) adlı eser ise, bu konuda yol gösterici bir diğer eserdir. İnsan hakları hareketinin gelişimi ile

ilgili olarak ise, Kiyoteru Tsutsui and Jackie Smith tarafından kaleme alınan *Human Rights and Social Movements* (İnsan Hakları ve Toplumsal Hareketler) adlı makale çalışmasından faydalanılmıştır.

İnsan hakları hareketinin önemli bir bileşeni olan kayıp yakınları hareketiyle ilgili genel bir değerlendirme için Serpil Üşür ve Ümit Cizre tarafından derlenen ve Cynthia Enloe, Jennifer Schirmer, Ximena Bunster, Marjorie Agosin, Rita Arditti'nin yazılarından oluşan *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın* adlı eser yol gösterici olmuştur. Bu eserde, Latin Amerika kıtasının genelinde zorla kaybetmelere karşı verilen mücadele aktarılmaktadır.

Arjantin'de kayıp yakınları hareketinin annelik kavramından hareketle tartışıldığı düşünüldüğünde, annelik üzerine bir değerlendirme için Sara Ruddick'in *Maternal Thinking: Philosophy, Politics, Practice* (Anneliğe Ait Düşünüş: Felsefe, Politika ve Pratik) adlı eserinden faydalanılmıştır. Plaza de Mayo Anneleri üzerine tartışmalar içinse, Fernando Bosco'nun *Human Rights Politics and Scaled Performances Of Memory: Conflicts among the Madres de Plaza de Mayo in Argentina* (İnsan Hakları Politikaları ve Belleğin Temsilleri: Arjantin'de Plaza de Mayo Anneleri Arasındaki İhtilaflar) ve *The Madres de Plaza de Mayo and Three Decades of Human Rights Activism: Embeddedness, Emotions and Social Movements* (Plaza de Mayo Anneleri ve İnsan Hakları Aktivizminin Son 30 Yılı: Toplumsal Gömülmüşlük, Duygular ve Toplumsal Hareketler) adlı makaleleri aydınlatıcı olmuştur. Buna ek olarak, Karen Foss ve Kathy Domenici'nin *Haunting Argentina: Synecdoche in the Protests of the Mothers of the Plaza de Mayo* (Unutulmayan Arjantin: Plaza de Mayo Annelerinin Protestosu) adlı makalesi Plaza de Mayo Anneleri üzerine tartışmaların genişletilmesine katkı sağlamıştır.

Çalışmanın bu bölümünde, gündelik hayatla birlikte çalışmanın bir diğer temel kavramını oluşturan protesto kavramı ele alınmıştır. Protesto kavramı protesto aktörleri, protesto mekânı, protestonun biçimi gibi başlıklar etrafında tartışılmıştır. Protestonun aktörlerine ilişkin olarak sosyo psikolojik yaklaşımlardan yola çıkan Bert Klandermans'ın *The Social Psychology of Protest* (Protestonun Toplumsal Psikolojisi) adlı eseri temel bir referans kaynağını oluşturmaktadır. Bununla birlikte, protestocu kimliği ve protestocuların yola çıktığı duygulara odaklanan ve kültürel-sosyo psikolojik

yaklaşımları temel alan bir diğer kuramcı olan James Jasper'ın *Ahlaki Protesto Sanatı* ve *Protesto-Toplumsal Hareketlere Kültürel Bir Giriş* adlı eserleri temel çıkış noktamızı oluşturmaktadır. Protestonun mekânı olarak sokakla ilgili tartışmalar içinse, kentsel toplumsal hareketler üzerine çalışan Manuel Castells'in *Kent Sınıf İktidar* adlı eserinden faydalanılmıştır. Buna ek olarak, sokak ve protesto üzerine verimli tartışmalar sunan Derya Fırat'ın *Sokağın Belleği-1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişine Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı* adlı eseri ve Soner Torlak'ın *Mekân Meselesi* adlı eseri yol gösterici olmuştur.

Protesto biçimine ilişkin olarak oturma eylemleri hakkında değerlendirmeler için Iwan Morgan ve Philip Davies tarafından derlenen *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s* (Oturma Eylemlerinden SNCC'ye: 1960'larda Öğrencilerin Sivil Haklar Hareketi) adlı eserden faydalanılmıştır. Gündelik direniş ve şiddetsiz protesto/barışçıl eylem tartışmaları için, Erica Chenoweth ve Maria Stephan tarafından yazılan *Why Civil Resistance Works* (Sivil Direniş Neden İşe Yarar?) ve Todd May'in *Şiddetsiz Direniş* adlı eserleri aydınlatıcı olmuştur. Çalışmalarını özellikle gündelik direniş üzerine inşa eden James Scott'ın *Tahakküm ve Direniş Sanatları* adlı eseri de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Sivil itaatsizliğe yönelik tartışmalar için, Yakup Coşar tarafından derlenen *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* adlı eser önem kazanmaktadır.

Son olarak, gündelik hayat ve protesto kavramlarından hareket ederek Cumartesi Anneleri hareketi değerlendirilmiştir. Çalışmanın son bölümünde saha çalışmasından elde edilen veriler ve gazete yazılarına ek olarak konu ile ilgili yazılan çok kısıtlı sayıda eserden de faydalanılmıştır. İlk olarak Türkiye'de insan hakları ile ilgili genel tartışmalar için Özkan Ağtaş ve Bişeng Özdinç tarafından derlenen *Hakikat ve İnsan Hakları* adlı eserden faydalanılmıştır. Bu konuda, Selvet Çetin tarafından kaleme alınan *Türkiye İnsan Hakları Hareketi* adlı eser de yol gösterici olmuştur. Türkiyeli toplumsal hareketlerle ilgili genel bir tartışma ve 90'lı yılların politik ortamını değerlendirmek için Leyla Sanlı'nın *Toplumsal Hareketler Konuşuyor* adlı kitabından faydalanılmıştır. Çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturan bu kaynaklar, sahadan elde edilen verileri zenginleştirmek için kullanılmıştır. Nihayetinde, ikincil kaynaklar ve görüşmelerden elde edilen veriler birlikte değerlendirilerek araştırma bulguları ortaya konulmuştur.

II. BÖLÜM
KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE I
GÜNDELİK HAYATIN KURAMSAL TEMELLERİ

Bu çalışmada, temel kavramlar ve konu ile ilgili kuramsal tartışmalar ikinci ve üçüncü bölümlerde aktarılmaktadır. Bu plana göre, çalışmanın bu bölümünde gündelik hayat kavramı ve gündelik hayat üzerine geliştirilen kuramsal yaklaşımlar değerlendirilecektir.

Gündelik hayat genellikle, herhangi bir zaman diliminde belirli bir mekân üzerinde yaşayan her insan topluluğu için geçerli olan bir yapı olarak düşünülür. Oysa gündelik hayat, belirli bir zaman dilimine atıfta bulunan bir kavrama karşılık gelmektedir. Bu bağlamda, *gündelik* (everyday) ile *günlük* (daily) kavramları arasında bir ayrıma gitmek gerekmektedir; çünkü bu kavramlar sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılmaktadırlar. Henri Lefebvre, gündelik kavramını modern döneme özgüleyerek; günlük hayatı ise modern öncesi toplumlardan yola çıkarak açıklamıştır (Lefebvre, 2015a, s. 69). Buna göre, modern öncesi toplumlarda var olan günlük hayat uzmanlaşma olmadan, herkesin her işi yapabildiği ve zaman açısından bu işlerin programlanmadığı bir biçimde yaşanmaktadır. Bu durumda, modern öncesi dönemle ilgili olarak ortak bir kültür ve yaşam tarzından doğan bir günlük hayatın varlığından söz edilebilir[3] (Gardiner, 2016, s. 113). Kısacası, günlük hayat modern öncesi dönemde mitlerle, destanlarla, anlatılarla ve folklorik öğelerle iç içe geçen canlı bir evreni yansıtmaktadır.

Gündelik hayat ise, modern dönemle birlikte piyasa mekanizması tarafından programlanan bir nesne olarak görülmeye başlanmıştır. (Lefebvre ve Regulier, 2005, s. 79). Modern olmakla gündelik olmak birbirine paralel olarak düşünüldüğünde, gündelik hayatın bir sorunsal olarak ortaya çıkışının temelleri 19. yüzyılda aranmaktadır. 20. yüzyılda ise, tüm pratikleriyle gündelik hayatı denetimi altında tutan bir modernlikten söz etmek mümkündür. Özellikle, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde kapitalizmin

---

[3] Örneğin, Ksenophon'un *Oikonomikos (Ev Ekonomisi)* adlı yapıtında, Atinalıların ev ekonomisinin temellerine yönelik geliştirdiği anlatılar, Eski Çağ'da Atina toplumunun günlük hayatına yönelik bir örnek oluşturmaktadır. Yine örneğin, Kristof Kolomb tarafından Amerika'nın keşfi, Amerika kıtasında Orta Çağ'da günlük hayattan bahsedebilmemize yol açmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Tez, 2009, s. 12-13).

gündelik hayatı tam manasıyla bir sömürü nesnesi olarak kontrolü altına alması söz konusudur. Sermaye sahiplerinin, emekçilerin hem gündelik hayatlarını hem çalışma hayatlarını denetim altında tutma isteği gündelik hayatın denetim altına alınmasına yol açmıştır (Elden, 2004, s. 115; Harootunian, 2006, s. 80). Bir bütün olarak topluma ve onu oluşturan bireylere mutluluk vaadinde bulunan modernlik, kapitalist formlar altında bireyin gündelik hayatının zapt edilmesine yol açmıştır (Lefebvre, 2015a, s. 53).

Lefebvre'ye göre gündelik hayat, iş hayatının getirdiği çalışma koşullarından azade bir özgürlük alanı olması gerekirken; tam tersine olarak bu koşulların bireyin özel yaşamına tatbik edilmesi zorunluluğunu doğurmuştur. Çünkü kapitalist düzen, toplumu oluşturan bireylerin gündelik hayatını tahakküm altına alarak hem ekonomik ilişkileri hem de buna uygun olarak toplumsal ilişkileri biçimlendirme isteğindedir (Lefebvre ve Regulier, 2005, s. 80; Lefebvre ve Levich, 1987, s. 9). Bu bağlamda, gündelik ve modern kavramları zamanın ruhunu yansıtan aynı bütünün iki farklı bileşeni olarak birbirini tamamlamaktadır[4]. Gündelik hayat, sade ve doğal olana işaret ederken; modern ise canlı ve yeni olanı çağrıştırmaktadır. Gündelik hayat, modernliğin arka yüzü olarak bu canlı alanı sönükleştirmektedir (Lefebvre, 1998, s. 36). Lefebvre (1998, s. 150), gündelik ve modern olan arasındaki bağı *"Gündelik hayat, bilinçaltının mağaraları ve yeraltı geçitleriyle modernlik denilen belirsiz ve yanıltıcı bir gökyüzü arasında duran bir toprak parçasıdır."* biçiminde ifade etmektedir.

Lefebvre, gündelik ve günlük hayat kavramlarını tamamlayan bir kavram olarak *gündeliklik* (everydayness) kavramını geliştirmiştir. Gündeliklik bir diğer ifadesiyle gündelik olma hali, gündelik hayatın tekrarlanan rutinlere dayanan, fragmanlarına ayrılmış parçalarını nitelemek için kullanılan bir kavramdır (Lefebvre ve Levich, 1987, s. 9). Bu bağlamda, her bir fragman kendi içindeki pratikleriyle bir düzen oluşturmaktadır. O halde gündelik olma hali, birtakım işlevlerin rastgele bir biçimde uygulanışını değil; bu işlevlerin ortak yanlarının bir program içinde sıralanışını ifade etmektedir (Elden, 2004, s. 112).

---

[4] Modernleşmenin birçok farklı kaynaktan beslenen bir olgu olduğunu belirten Marshall Berman(1994, s. 28), sanayileşme ve buna bağlı olarak serbest piyasanın genişlemesi, coğrafi keşifler, kitle iletişim araçlarının gelişmesi, kitle hareketlerinin yükselişe geçmesi birçok tarihsel olayı bu kaynağı besleyen gelişmeler olarak değerlendirmektir. Gündelik ve modern kavramlarının birlikte ele alınmasıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Berman, 1994).

Buradan hareketle, gündelik hayatın hem parçalarına ayrılmış bir *tikellik;* hem de ortak bütünü niteleyen bir *tümellik* olduğu söylenebilir. Gündelik hayatı bir *totalite* olarak görmek, onun parçaları arasındaki etkileşimi kabul etmek ve bu parçaların bütünü nasıl biçimlendirdiklerini kavramak anlamına gelir (Butler, 2012, s. 24). Bu bağlamda, bütün rutin faaliyetlerin total bir kümesini oluşturan gündelik hayat, görünümde karşımıza bu kümenin belirli bir parçası olarak çıkabilir (Lefebvre ve Levich, 1987, s. 8). Gündelik hayatın parçalı yapısı içerisinde incelenmemiş her bir parça önem arz etmektedir. Bu bağlamda sınıf, ırk, cinsiyet, meslek gibi değişik parametreler gündeliğin alt parçaları olarak ele alınmalı ve önemsiz sayılan tikellikler ve onun içini dolduran aktörlerin eylemlilikleri incelenmelidir (Cantek, 2005, s. 10).

Modern ve gündelik olan mekânsal olarak kentte şekillenir. Kentteki ikincil ilişkiler içerisinde kendini gündelik rutinlerine terk eden birey, modern dünyanın yabancılaştırıcı ve yalnızlaştırıcı etkisine maruz kalmaktadır. Bu homojenleştirici etki, bireyi gündelik hayatın önemsiz bir tikelliğine dönüştürmektedir. Bu bağlamda, birey gündelik hayatın öznesi değil edilgen bir nesnesine indirgenir (Harootunian, 2006, s. 90).

Özetle, gündelik hayatı günlük hayattan farklı bir kavram olarak modern dönem, kapitalist sistem ve kent ölçeğini dikkate alarak değerlendirmek gerekmektedir. Bir sonraki başlıkta gündelik hayat bir kavram olarak detaylı bir biçimde ele alınacaktır.

2.1. GÜNDELİK HAYATIN TANIMLANMASI

Gündelik kavramı negatif ve pozitif olmak üzere iki farklı yönüyle ele alınabilecek bir kavramdır. Negatif tarafı gündelik hayatı alışkanlıklara dayalı, sıkıcı ve donuk bir dünya olarak ele almaktadır. Buna göre, içinde yaşanılan bir gündelik hayat ve onun içinden çıkamayan pasif kurbanlar vardır. Pozitif yaklaşım ise, gündelik hayatın yeniliklere kapı aralayabileceğini ve dönüşebileceğini belirtmektedir. Buna göre, gündelik hayatın farkında olmak, onun öznesi olmanın yolunu açabilir ve gündelik hayatın dönüşümüne kapı aralayabilir (Janning, 2015, s. 2). Gündelik hayatı felsefeyle, sanatla ve edebiyatla kavramak onu pozitif yönleriyle değerlendirmektir (Sheringham, 2006, s.29-30).

Norbert Elias (1998, s. 170), gündeliğin ne olduğunu tanımlamanın mümkün olmadığını belirterek; gündeliğin ne olmadığı üzerinde bir tartışma geliştirmiştir. Bu şekilde,

gündeliğin anti tezini keşfederek gündelik olanı ele almıştır. Öncelikle gündelik olan, bir bayram ya da festival günü değildir. Gündelik olan rutin iş günüdür; yani tatil kavramının dışarısında kalan herhangi bir zamandır. Gündelik hayat, çalışmadan, sadece tüketim yaparak geçirilen zamanı nitelemez. Aksine gündelik zaman, emek sarf etme ve çalışma zamanıdır. Gündelik, rutin ve sıradan olmayan tüm faaliyetleri dışlar, aynı tekrarın içinde akıp giden olayları ise kendine dâhil eder. Gündelik halkın, kitlelerin, ayrıcalıklı olmayan sınıfların yaşamıdır. Bir kral, prenses, iş insanı ya da milletvekili gündelik hayatın aktörü değildir; gündelik hayatın aktörleri sıradan insanlardır, aşağıdakilerdir. Gündelik olay, çığır açıcı ve sıra dışı değil; alelade ve sıkıcıdır. Gündelik, özel yaşam ve aile yaşamı ile bütünleşmiştir. Kamusal, politik ve mesleki meseleler gündelik hayatın içerisinde yer almaz (Elias, 1998, s. 180).

Lefebvre ise, Elias'ın gündelik olmayan olarak dışladığı tüm unsurları gündelik tanımına dâhil ederek farklı bir yaklaşım geliştirmiştir. Buna göre esas ayrım, gündelik olmayan ve gündelik olan olarak değil; gündelik olanın iki farklı görünümü olarak şekillenmektedir. Bu bağlamda, Lefebvre farklılıkları içererek aşmaya, diyalektik bir kavrayış geliştirmeye odaklanır (Lefebvre, 1998, s. 36; Colebrook, 2002, s. 694). Bir sonraki başlıkta, gündelik hayat negatif ve pozitif yönlerden oluşan bir bütünlük olarak ele alınacak ve her iki yön de ayırt edici noktalarıyla değerlendirilecektir.

2.1.1. Gündelik Hayatın Negatif Yönleri: Sıkıntı ve Muğlaklık

Ben Highmore (2002a, s. 1), gündelik hayatı tekrara dayalı ve monoton bir biçimde gerçekleşen faaliyetler bütünü olarak tanımlar. Örneğin, her gün yemek yemek ya da ayda bir seyahat etmek gibi birçok eylem gündelik hayat içerisinde bıktırıcı bir biçimde tekrar ederek gündelik hayat rutinini oluşturmaktadır. Highmore, gündelik hayattaki her gündelik aktörün farklı deneyimler yaşadığının altını çizmektedir. Örneğin, bir bilgisayar operatörü ile bir ev kadınının yaşadığı gündelik deneyimler aynı olmayacaktır (Highmore, 2002b, s. 8).

Highmore, *sıkıntı* (boredom) kavramını gündelik hayatın bezdirici doğasını nitelemek için kullanmaktadır. Gündelik hayatın içinde en baskın duygu olarak beliren sıkıntı, zihni ve bedeni yorarak gündelik hayatın kendisini daha kuşatıcı olarak dayatmasına

sebep olmaktadır. Tüm güzel ve estetik öğeleri yok eden sıkıntı, her şeyi usandırıcı hale getirmektedir (Highmore, 2002a, s. 21; Highmore, 2011, s. 3).

Siegfried Kracauer (2002, s. 202) ise sıkıntı üzerine yaptığı çalışmasında, bu ruh halini gündelik zamanla birlikte düşünmektedir. Buna göre, bir insanın hiç sıkılmadığını söyleyebilmesi için var olmadığını söylemesi gerekir. Ancak, insanın sıkıldığını söyleyebilmesi için boş zamana sahip olması gerekir; fakat modern bireyin böyle bir lüksü bulunmamaktadır. Boş zamanı bile kapitalist üretim ve tüketim zinciri içerisinde programlanmış olan bireyin hayatına hükmeden sürekli bir sıkıntı döngüsüdür. Bu döngü içerisinde, bir hedefsizlik durumuna eşlik eden sıkıntı hali gündelik hayatın merkezine yerleşmektedir.

Martin Heidegger (2004, s. 37) de, gündelik hayatı sıkıntı ile ilişkisi üzerinden ele almaktadır. Heidegger'e göre, gündelik hayat ortalama bir yerde durmaktadır ve hiçbir zaman üzerinde durmayı gerektirmeyen önemsiz bir alanı oluşturmaktadır. Gündelik hayat, aslında bir hiçlik halidir. Bu önemsizlik ve hiçlik hali, sıkıntı duygusuyla birlikte düşünülebilir. Heidegger'in felsefesinden etkilenen Maurice Blanchot, gündelik hayata yönelik benzer bir yaklaşım geliştirmektedir. Buna göre, gündeliğin içinde yaşanılır ancak tam anlamıyla kavranamaz. Sadece dairesel bir biçimde bireyi çevreler ve birey, kaçınılmaz olarak gündelik hayatın içerisinde yer alır (Sheringham, 2006, s. 18).

Lefebvre'ye göre (1998, s. 47) gündelik hayat, usanç verici ve bıktırıcı görevleri, insan ruhuna yönelik aşağılamaları da kapsar. Gündelik hayatın tüm yükünü omuzlayan sıradan aktörler üzerindeki aşağılama pratikleri gündelik hayatın sefaletine vurgu yapar. Lefebvre, gündelik hayatı tanımlarken bu sefaleti belirten *muğlaklık* (ambiguity) kavramını geliştirmiştir. Buna göre, modern öncesi toplumlar modern toplumların sahip olmadığı bir üsluba sahiptir. Modern dönemde ise, insanlar üslup arayışındadırlar; ancak bu üslup yitirilmiştir (Lefebvre, 2015a, s. 73; Lefebvre, 2012, s. 121). Modernite her türlü üslup arayışını boşa çıkarmaktadır. Böylece, modern dönemde gündelik hayatın en belirgin özelliği muğlaklık; yani belirsizlik olarak açığa çıkmaktadır[5]

---

[5] Lefebvre (2012, s. 20), muğlaklık ile birlikte aşinalık kavramını da kullanmaktadır. Buna göre, aşinalık modern insanların üzerlerinde bir maske ile davranmasına sebep olur. Gündelik hayat içerisinde her birey, kendisine biçilen rolü maskesini takarak oynar ve birbirine aşina hale gelerek sıradanlaşır. Hiçbir birey, kendisine biçilen aşinalık rollerinden sıyrılamaz; bunu yaparsa marjinalleşir ve toplumsal hayatın dışına itilir. Ancak, bireyin aşina hale gelmesi onun açık seçikliğini değil; aksine muğlaklığını niteler; çünkü aşina olunan hiçbir zaman tam anlamıyla açıklanamaz. Aşinalık ve muğlaklık kavramlarıyla ilgili ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Lefebvre, 2012).

(Lefebvre, 1998, s. 36). Lefebvre (2012, s. 92), muğlaklığın gündeliğe içkinliğini şu sözlerle açıklamıştır:

> Bu dünya ne yanlış ne doğrudur. Bu bir mikro kozmostur. Küçük ama kendi sakinleri için uçsuz bucaksız, belki de sonsuz bir evren. Muğlaklık, herhangi bir şeyden bir diğerine rastgele geçmeyi sağlar. Mutfak periler âlemi olur; moda temsilleri ile ünlü yıldızın ya da Doğu prensesinin gönül yaralarının hikâyesi arasında, fantastik masallar olağanüstü bir yemek tarifi gibi okunur. Mistifikasyon mu? Mitleştirme mi? Hayır. Hem daha azı hem daha çoğudur, daha iyisi ve daha kötüsüdür. Muğlaklığı bilmeyen muğlak bir bilincin sömürdüğü gündelik hayatın muğlaklığıdır bu.

Bu muğlaklığı aşarak bir üslup yaratmak ancak gündelik hayat içerisinde bir şenlik yaratmakla mümkün olabilir ve ancak üslup arayışında olan insanların gündelik hayatı dönüştürme potansiyelleri vardır (Şahin ve Balta, 2001, s. 196). O halde, üslubun ve yeniliğin yaratılması muğlaklığa son verebilecek ve ortak bir gündelik hayat kültürünün yaratılması mümkün olacaktır. Aksi halde, gündelik hayat tüm dağınık parçalarıyla birlikte aynı muğlaklık zemininde akıp gidecektir.

Michael Gardiner (2016, s. 116), gündelik hayatın bilgisinin bilim, sanat ve felsefenin uzmanlaşmış bilgisi karşısında değerden düşürülme eğiliminde olduğunu belirtir. Gardiner'e göre, gündelik hayatı negatif yönleriyle kavrayan bu yaklaşımlar, gündelik olanı bayağı ve sıradan olanın alanına itmekte ve bilimsel bilgiyi gündelikten farklı bir alanda konumlandırmaktadırlar. Oysa gündelik hayat, bütün bir yaşamın temel dokusu olarak onun tüm farklılık ve çelişkilerini kuşatmaktadır. Gündelik, sadece uzmanlaşmış faaliyetler çıkarıldığında geriye kalan değildir. Aksine, hem var olan hem de geride kalandır[6] (Gardiner, 2016, s. 116).

Gardiner'in aksine, Alice Kaplan ve Kristin Ross, gündelik hayatı tüm uzmanlaşmış faaliyetleri elediğimizde geride kalanlar olarak görmektedirler. O nedenle, bilimsel ve uzmanlık gerektiren faaliyetler gündelik hayatın öğeleri olarak görülemez. Buna karşılık sokakta gelişen, alışkanlıklara bağlı ve kendiliğinden beliriveren tüm eylemler

---

[6] Lefebvre (2015a, s. 19), gündeliği hem mucizevi hem sıradan; hem muğlak ve aşina gibi farklı yönleriyle ele almasıyla gündelik hayat kuramını radikal bir biçimde değişime uğratmıştır. Bu bağlamda, gündelik hem negatif hem pozitif duygularla örülmektedir. Tüm insan ilişkileri, yaşamsal gereksinimler, toplumsal pratikler ve nesnelerin akışı gündelik hayat zemininde vücuda gelmektedir. Dolayısıyla, gündelik var olma insani var olmanın bir ön gerekliliği haline gelerek tüm insan ilişkileri ve faaliyetleri kapsamaktadır. Belli faaliyet kümeleri içerisinde aşağı olarak görülen faaliyetlerin hepsi gündeliktir; bilinenin aksine yüksek faaliyetler de gündeliğin içerisinde yer alır. Aşağı ve yüksek faaliyet kümeleri, gündelik hayatın bilgisi ve bilimsel bilgi ile ilgili detaylı tartışmalar için bkz: (Lefebvre, 2015a, s. 19; Lefebvre, 2013, s. 107).

gündeliktir. Gündelik hayatı, uzmanlaşmış faaliyetin aksi olan sıradan ve aşağı faaliyet olarak tanımlayan bir diğer kuramcı ise Guy Debord'dur. Debord'a göre (2002, s. 238), gündelik kullanışsız, bayağı ve rahatsız edendir. Buna rağmen, gerçekleşen her şeyin merkezinde kaçınılmaz olarak gündelik hayat vardır. O nedenle, gündelik hayat sıradan olan ve yüksek faaliyetler dışında kalan hayattır.

Bu başlıkta, gündelik hayatın negatif yönleriyle genellikle sıradan ve muğlak, buna mukabil uzmanlaşmamış bilgi ve aşağı faaliyetlerden oluşan dönüştürülemez bir yapı olarak ele alındığını söyleyebiliriz. Burada yalnızca Lefebvre ve Gardiner, gündelik hayatın hem negatif hem de pozitif yönlerine dikkat çekmektedir. Hâkim olan anlayış ise, gündelik hayatın kendinde ve mutat bir yapı olarak değişmez doğasına vurgu yapmaktadır.

2.1.2. Gündelik Hayatın Pozitif Yönleri: Kültür, Estetik, Sanat, Dil ve Benlik

Gündelik hayatı negatif yönleriyle kavrayan yaklaşımların aksine, onu birtakım maddi ve somut yönleriyle ele alarak dinamik ve canlı yönlerini öne çıkaran pozitif yaklaşımlar vardır. John Fiske (1992, s. 155), bir kültür kuramcısı olarak, gündelik olanı maddi ve somut kültürel öğelerle tanımlamaya çalışır. Modern dönemin bireylerini birer tüketici olarak gören Fiske, onların gündelik tüketim alışkanlıklarına odaklanmaktadır. Fiske, kültürel öğeler ile gündelik hayat arasındaki bağlantıyı *mesafe* (distance) kavramından hareketle açıklamaktadır. Gündelik hayat içerisinde her şey, kendi karşıtıyla birlikte var olmakta; dolayısıyla iki karşıt arasındaki mesafe gündeliğin doğasını açıklamaktadır (Fiske, 1992, s. 155).

Gündelik hayatın kendine ait bir kültürü ve bu kültürün birtakım özellikleri vardır. Öncelikle, gündelik hayat kültürü somut ve hakiki bir kültürdür. İkinci olarak, gündelik hayat kültürü kendinde olarak var olan özerk bir kültür değildir. Bu kültür, belirli çevresel koşullara eklemlenerek bir bağlam içerisine yerleşir. Son olarak, gündelik hayat kültürü canlı bir şekilde yaşanılır ve hissedilir (Fiske, 1992, s. 157). Özetle Fiske, gündelik hayatı gerçek ve somut bir zemine yerleştirme çabasında olup; bu somut

pozitif gerçekliği kültürel öğelerle açıklamaktadır. Bu öğeler ise somut bireyler, eylemler ve işaretlerden oluşmaktadır.[7]

Gündelik hayatın maddi öğelerini sadece sıkıcı rutin eylemler ve objelerle tanımlamayıp onu estetik olanla birlikte değerlendirmenin mümkün olduğunu ele alan yaklaşımlar da geliştirilmiştir.[8] Estetik, gündelik olanı sanatla, iyiyle ve güzelle kavramanın mümkün olduğundan bahseder ve gündelik somut güzelliği betimleyen bir alan olarak açığa çıkar. Buna göre, gündelik hayat sıradanın içerisindeki sıradan olmayanı arayan bir estetik arayışa dönüşür. Estetiğin duyguları öne çıkardığı düşünüldüğünde, gündelik hayatta baskın olan kıskançlık, aşk, mağrurluk, utanma gibi duyguların gündelik hayatta dışavurumlarının önemi açığa çıkar (Highmore, 2011, s. 123).

Estetik, duygularla ve güzellikle olduğu kadar sanatla da iç içe bir kavramdır. Lefebvre, gündelik hayatı bir sanat eseri haline getirme imkânından bahsederken Bertolt Brecht'in şiirlerinin bambaşka bir gündelik hayat tasarladığını belirtir. Aynı şekilde, James Joyce tarafından kaleme alınan *Ulysses* adlı romanın gündelik hayatın sıkıcılığını estetik bir biçimde tasvir ettiğini söyler (Lefebvre, 2012, s. 32). Bu bağlamda, sanatın öncelikle var olanı betimlediğini; ikinci olarak ise var olanın dönüştürülebileceğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz. O halde sanat, gündelik hayatın maddi kültürünün ve bunu oluşturan öğelerin dönüşümünü sağlayan bir araç olarak işlev görmektedir.

Irving Goffman (2009, s. 25), gündelik hayatı sıradan insanların kendilerine biçilen rolleri oynadıkları bir tiyatro sahnesi şeklinde ele alarak gündelik ve sanatsal arasında bağ kuran bir diğer kuramcı olmuştur. Buna göre gündelik hayat, belli bir mekânda ve zamanda bir bireyin benliğini sunmak için sergilediği performanslardan ibarettir.

---

[7] Kültür ve gündelik hayatın birlikteliğini ele alan bir diğer kuramcı olan Raymond Williams, kültürün sıradanlığının gündelik olanı beslediğini ileri sürmektedir. Gündelik olan, iki zıt yön üzerinde temellenir; hem muhafazakâr hem yenilikçidir. Williams'ın kültür ve gündelik hayat üzerine tartışması için bkz: (Williams, 2002, s. 92).

[8] Gündelik hayatı kültürün pozitif yönleri ve estetik öğelerle birlikte ele alan yaklaşımların aksine, onu kültürün negatif ve baskılayıcı öğeleri ile tanımlayan yaklaşımlar da vardır. Fernand Braudel, gündelik hayatı önemsiz ve ilgi çekici olmayan eylemlerin toplamı olarak niteler. Çerçevesi küresel bir biçimde çizilmiş bir yapı olan gündelik hayat içerisinde, maddi pratikler piyasa işleyişi ve üretim ilişkileri tarafından belirlenmiştir. Braudel, tarihsel süreç içerisinde tüm insanlığı etkileyen kitlesel göçler, kuraklık, kıtlık, savaş gibi olayları incelemiş ve bunların gündeliğin bileşenleri olarak yıkıcı etkilerine vurgu yapmıştır. Bu olayların, gündelik olarak var olan giyinme, beslenme, barınma gibi eylemlerine olan etkisini inceleyen Braudel, gündeliği maddi bir bütün olarak değerlendirmiştir. Braudel'in kültür ve gündelik hayat üzerine tartışması için bkz: (Schilling, 2003, s. 27; Berger, 1997, s. 20).

Gündelik sahnesinde bireyin sergilediği ahlaki performanslar olarak davranış ve eylemleri gündeliği dönüştürecek güce sahiptir. Bu bağlamda, sanat ve estetik modern hayatta yitirilen üslubu yeniden ele geçirmenin yolları olarak görülebilir.

Dil tıpkı sanat gibi gündelik hayatın içine yerleşen estetik bir öğe olarak değerlendirilebilir. Roland Barthes ve Ferdinand de Saussure gündelik olarak açığa çıkan dilin anlam kümeleri ve özellikle işaretlerin anlamları üzerine odaklanırlar. Örneğin, gündelik hayat içerisinde her bir eylemi bir gösterge/işaret olarak algılayan Barthes törenler, ritüeller, yemek biçimleri gibi eylemlerin işaretlerinden yola çıkmaktadır (Barthes, 2002, s. 306). De Saussure ise, özellikle dilin oluşturduğu anlamların özel bağlamları üzerinde durmaktadır. Dilin sadece alfabe ve yazılı dilden ibaret olmadığını vurgulayan Saussure jestler, mimikler, semboller gibi yazılı olmayan anlamlar bütününe değinmekte ve gündelik hayat içerisinde bu bütünlüğün önemine vurgu yapmaktadır (Berger, 1997, s. 16). Dil, bu bağlamda hem zihinde bir çağrışım hem de somut maddi bir gösterge olarak gündelik hayatın önemli bir bileşenini oluşturmakta, onun pozitif bileşenlerinden biri olarak açığa çıkmaktadır.

Mihail Bakhtin, gündelik hayatı tanımlamak için benlikten yola çıkmaktadır. Ona göre, gündelik hayat, bireyin kendisini bir benlik olarak inşa ettiği yerdir. Bakhtin, benliği kendi yaşamına ve çevresindekilere bir anlam atfetme savaşımı içerisinde olan yaratıcı ve dinamik bir varlık olarak koymaktadır. Gündelik hayat içerisinde benlik mücadelesi veren birey bu süreçte bir özne haline gelerek gündelik hayatı dönüştürebilir (Gardiner, 2016, s. 80). Bakhtin (Aktaran: Gardiner, 2016, s. 82), gündelik hayat ve özne arasında kurduğu ilişkiyi şu şekilde özetlemektedir: *"Dünyada yer alışım kimseyle paylaşılamaz biçimde biricik ve yinelenemez olduğundan başka hiç kimse benim adıma sorumluluk alamaz. Benim yapabildiğimi başkası asla yapamaz."*

Gündelik hayatın tanımlanmasında bireyden yola çıkan be bireyin gündelik hayatı dönüştürme kapasitesine odaklanan bir diğer kuramcı olan Leon Trotsky (2002, s. 89), bireyin tarihsel eylem ve direnişin temel aktörü haline gelebilmesi için gündelik hayatın incelenmesi gerektiğini söyler. Buna göre, gündelik hayatı dönüştürmek için geleneğe karşı mücadele etmek gerekir. Bu bağlamda, gündelik ve onu belirleyen gelenek, alışkanlık ve inanışlar dönüşmeden yapılacak politik bir devrim amacına ulaşamayacaktır (Trotsky, 2002, s. 89). Burada, Bakthin ve Trotsky'nin sıradan

gündelik insanın gündelik hayatı dönüştürecek bir aktör potansiyeli taşıdığına duydukları inancın altı çizilmelidir.[9]

Buraya kadar ele alınan gündelik hayatın pozitif ve negatif yönleri aslında birbirinin karşıtı olarak değil; aynı bütünü niteleyen iki farklı öğe olarak var olmaktadırlar. Çünkü gündelik içerisinde her şey karşılıklı olarak ve birbirinin zıddı ile ortaya çıkmaktadır. Örneğin, bir yerde kamusal hayat varsa, onun karşısında özel hayat konumlanır. Bir tarafta kadın aktörler varsa, karşısında mutlaka erkek aktörler var olacaktır. Gündeliğin mekânı olarak görülen ev bir yerde dururken; alternatifi olarak sokak tam karşısında belirecektir. Gündelik hayat bir teori ise, karşısında mutlaka bir eylem ve pratik bulacaktır. Gündelik bir tarafta bezdirici bir biçimde akıp giderken, karşısında bir yenilik ve dönüşüm imkânı gelişecektir (Jenkins, 1994, s. 441). Yani, gündelik hem negatif hem de pozitif yönleriyle birlikte var olacaktır.[10]

Buradan yola çıkılacak olursa, gündelik hayatı kuşatan iktidarın ve onun pratiklerinin karşısında bir direniş biçiminin var olabileceğini vurgulamak ve gündelik hayatın bir mücadele alanı ve karşılaşma zemini olarak algılanabileceğini belirtmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında, bu mücadele alanında savaşım gösterenler, gündelik hayatta sıradan aktörler olarak görülen insanların içerisinden çıkmakta, bu sıradan insanlar mücadele içerisinde politik öznelere dönüşmektedirler. Bu tezin ortaya koyduğu sorunsal açısından bakıldığında, bu politik öznelerin gündelik hayatı nasıl dönüştürdükleri meselesi önem kazanmaktadır.

---

[9] David Chaney, bireyle gündelik hayat arasındaki bağlamı önemseyen kuramcılardan biri olarak, *yaşam tarzları* (lifestyles) kavramını geliştirmektedir. Chaney'e göre (1996, s. 14), gündelik hayatta birbirinden farklı yaşam tarzları vardır. Bu tarzlar, bazen benzeşmekte bazen farklılaşmakta; hatta bazen çatışmaktadır. Chaney, günlük hayatta bireylerin bu tarzlarla uyumlu hareket ettiklerini dile getirmektedir. Bu bağlamda, insanların neler yaptıkları, niçin yaptıkları, bunu yapmalarının kendileri için ne anlama geldiği gibi sorular yaşam tarzları kavramı ile açıklanmaktadır. Birey kendini korumaya almak için kendi yaşam tarzını oluşturarak, denetimi altında hissettiği güçten sıyrılmak ister ve bir direnme biçimi olarak yaşam tarzlarını ortaya koyar. Yaşam tarzları ve gündelik hayat üzerine detaylı bir tartışma için bkz: (Chaney, 1996).

[10] Lefebvre (2013, s. 78) gündelik hayatı, *"Gelişim, evrim, büyüme ve yaşlanma, biyolojik ve toplumsal savunma ve dönüşüm şeklindeki genel süreçlerin, dolaysız gözlemden kaçan ve ancak sonuçları içinde algılanan süreçlerin zorunlu olarak yol açtığı faaliyetler kümesi"* olarak tanımlamakta; dolayısıyla pozitif ve negatif yönleri birlikte değerlendiren diyalektik bir kavrayış geliştirmektedir.

2.2. GÜNDELİK HAYATA İLİŞKİN FELSEFİ VE SOSYOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Bir önceki başlıkta, gündelik hayata dair tanımların genel çerçevesi ortaya konulmuştur. Bu başlıkta ise, gündelik hayata ilişkin farklı kuramcıların geliştirdikleri yaklaşımlar sistematik olarak ele alınacaktır. Henri Lefebvre, Agnes Heller ve Michel de Certeau, gündelik hayata ilişkin en kapsamlı çalışmaları gerçekleştiren kuramcılar olarak eleştirel bir perspektif ortaya koymaktadırlar. Bu kuramcıların amaçları çok boyutlu olan gündelik hayatı sorunsallaştırmaktır. Gündelik hayatı esasen bir müzakere alanı olarak gören bu kuramcılar, hem bütünü hem de bütün içerisindeki tikellikleri değerlendirmeye katmaktadırlar. Örneğin, iktidarın yapısını bütüncül olarak analiz etmekte; ancak bunu yaparken direnişi gerçekleştiren aktörlerin mikro koşullarını göz ardı etmemektedirler (Highmore, 2002b, s. 11).

Gündelik hayat hem sosyolojinin hem de felsefenin ilgi odağında bir araştırma olgusu olarak var olmaktadır. Gerek felsefi gerek sosyolojik araştırmalarda, bazı yaklaşımlar gündelik hayatı kendinde bir araştırma nesnesi olarak incelerken; diğerleri ise toplumsal ve politik olanla ilişkilenişi bağlamında ele almaktadırlar.

Norbert Elias (1998, s. 69), gündelik hayatın toplumsal hayatın diğer alanlarından bağımsızlaştırıldığını ve özerk bir alan olarak ele alındığını belirtmiştir. Ancak, Elias bu yaklaşımın son derece sorunlu olduğunu ifade eder. Elias, uygarlaşma süreçlerini incelerken; mikro düzeyde gündelik hayatı araştırarak gündelik hayatın işleyişini etkileyen bazı toplumsal gelişmeleri değerlendirmiştir. Bu gelişmelere örnek olarak kitle hareketlerinin yükselişi ve devletin merkezi ya da yerel yapılanmasında meydana gelen dönüşümlerini göstermiştir. Bu bağlamda gündelik, toplumsal olanın yansıdığı mikro bir alan olarak görülmektedir. Elias'a göre, gündelik olan ve toplumsal olan birbirinden bağımsızlaştırılarak değil; aynı bağlam içerisinde ele alınabilir (Elias, 1998, s. 170).

Lefebvre de Elias'a paralel bir biçimde, gündelik hayatın diğer koşullardan bağımsız kapalı bir devre gibi ele alınamayacağını söylemektedir. *Politik yaşam* (kamusal) ile *özel yaşam* (aile) aslında iç içe geçmiş iki olguyu nitelemektedir.[11] Ancak politik; yani

[11] Lefebvre (2013, s. 78) özel hayatı, *"bireyin toplumdan ayrılması gerekmeden toplumsaldan ayrılması"* olarak; kamusal hayatı ise; *"yurttaşın, tarihsel insanın, toplumsal grupların ve politik devletin alanı"*

kamusal hayatın uzmanlaşmış faaliyetlere yer vererek gündelik hayatı dışlaması ve onu aile yaşamı içerisine hapsetmesi modern toplumun bir gereği olarak ortaya konulmuştur. Bu durumun bir sonraki aşamasında, kamusal olan politik olandan ayrıştırılarak politik yaşam devletle özdeşleştirilmiş ve en yüksek ve değerli faaliyet biçiminin kaynağı haline gelmiştir. Hayatın farklı alanlarının bu şekilde birbirinden koparılması sonucunda gündelik olan değersiz olarak kodlanmakta ve gündelik faaliyetler ise en aşağı faaliyetler olarak nitelenmektedir (Lefebvre, 1998, s. 112; Lefebvre, 2013, s. 78). Görüldüğü gibi Lefebvre, Elias'ın gündelik ve toplumsal hayat analizine politik ve kamusal olanı da dâhil etmiş ve bu alanların birbirinden ayrıştırılamayacağını belirtmiştir.

Gündelik hayatı bağlamından kopararak yalıtık ve bağımsız bir alan haline getirmenin bir diğer boyutu da felsefenin gündeliğin karşısında konumlandırılması olmuştur. Bunun sonucunda, gündelik olanın gerçek olan; felsefi olanın ise ideal olan gibi gösterilmesini söz konusu olmaktadır. Ancak aslında gündelik olan hem felsefi hem idealdir. Lefebvre (1998, s. 157) bu durumu, *"Böylece gündelik bizim için, temeldeki iki yönlülüğünü yansıtan ikili bir görünüm alır. Bir bütün halinde, gündelik olan ve gündelik olmayan diye ele alındığında, maddi; yani pratik-duyumsal; alınabilir, kullanılabilir, oburca tüketilebilir ve idealdir veya ideolojiktir; tüketilen şey tasarım, imge, gösteren, dil ve üstdildir.*" şeklinde ifade etmektedir. Buna göre, gündelik hayatın insani bir yaşam biçimini yansıtması felsefenin bilgisi ile mümkün kılınabilir (Lefebvre, 1998, s. 23). Felsefe teorisinden yoksun ampirik sosyolojik çalışmalar ise, sağlıklı bir gündelik hayat kuramı ortaya koyamayacaktır[12] (Elias, 1998, s. 170).

Gündelik hayatı teorik olarak ele aldığımızda, karşımıza özne-yapı arasındaki gerilim çıkmaktadır. Gardiner'e (2016, s. 16) göre, gündelik hayatı kuramsallaşma çabaları iki ana akım üzerine inşa edilmektedir. Bir tarafta, yapısalcı yaklaşımların nesnelciliği gündelik hayatı ele almaktadır. Bir diğer tarafta ise, öznelciliği temel alan yorumsamacı

---

olarak tanımlamaktadır. Özel yaşam, kamusal yaşam ve politik yaşam üzerine tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2013).

[12] Gardiner, felsefi ve sosyolojik yaklaşımlar arasındaki gerilime işaret eden bir diğer kuramcıdır. Gardiner'e göre gündelik hayat, hem teoriyi hem pratiği aynı ölçüde değerlendirmenin gerektiği bir alana işaret etmektedir. Gündelik hayatın felsefesi anlaşılmadan sosyolojisini araştırmak temelden yoksun kalacaktır. Pratiği dikkate almadan teoriye saplanıp kalmak ise, gündelik insanın gündelik hayatı dönüştürme kapasitesini yadsımak anlamına gelir. Gardiner'in felsefi ve sosyolojik yaklaşımlar üzerine tartışması için bkz: (Gardiner, 2016).

yaklaşımlar vardır. Yapısalcı yaklaşımlar, bireyi gündelik hayatın içerisinde edilgen bir unsur olarak ele almakta ve büyük kurum, örgüt ve yapıların belirleyiciliğine dikkat çekmektedir. Öznelci yaklaşımlar ise, büyük yapılara odaklanmadan salt bireyin iradesi ile biçimlenen bir gündelik hayat yaklaşımı ortaya koymaktadırlar[13] (Gardiner, 2016, s. 16).

Gardiner, bu iki yaklaşım arasında sıkışıp kalmayan ve bir ölçüde bu ikiliğin üstesinden gelebilmiş eleştirel kuramcıların varlığından söz etmektedir. Bu dogmatik ayrıma odaklanmayan ve gündelik hayatı mikro ve makro ölçekler arasında bir denge yeri olarak kurgulayan bu eleştirel yaklaşım, gündelik hayatın dönüşümünün ancak bu perspektifle gerçekleşebileceğini mümkün görmektedir (Gardiner, 2016, s. 20). Buna göre, gündelik hayatı bütüncül bir eleştiriye tabi tutmak, tüm özne ve yapıları birbirleriyle etkileşimleri içerisinde diyalektik olarak ele almak gündelik hayatı yeniliklerin ve dönüşümün mekânı haline getirecektir.

2.2.1. Mikro ve Makro Yaklaşımlar

Sosyal bilimlerin aktörün bakış açısını incelemesi gerekliliğinden yola çıkan mikro sosyolojik yaklaşım, bireyin yapı karşısında pasif ve edilgen olduğu görüşünü reddeder (Gardiner, 2016, s. 18). Temelde kültürel perspektif etrafında geliştirilen bu yaklaşım etnometodoloji, sembolik etkileşimcilik, fenomenoloji, dramaturji gibi birçok akımdan beslenen mikro sosyolojik çeşitliliği açığa çıkarmıştır. Gündelik hayatın sistematik olarak 20. yüzyılda ele alındığı bilgisinden hareketle, 1920'ler ve 1930'lar boyunca, mikro yaklaşımların bütüncül sistem analizlerine bir tepki olarak oluştuğunu söylemek mümkündür. Özellikle, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde, fenomenolojik ve etkileşimci yaklaşımlar geliştirilmiştir (Adler ve diğerleri, 1987, s. 218).

Yetenek ve irade sahibi toplumsal aktörlerin başarı ve etkilerine odaklanan bu yaklaşımlar, gündelik yaşamın özgün yanlarını ve bu özgünlüğü oluşturan insan eylemliliklerini göz ardı ettikleri için geleneksel bakış açısını eleştirmişlerdir. 1950 ve

[13] Ben Highmore, bu iki eğilimin birbiriyle çarpıştığından bahsetmiş; buna ek olarak mikro ve makro yaklaşımların *Kültür Çalışmaları* ve *Marksist Çalışmalar* alanları arasında da sürekli bir gerilim içerisinde olduklarını vurgulamıştır. Marksist çalışmaların bütüncül ve sistem perspektifli analizlerinin karşısında; kültüralist yaklaşımların özne merkezli yaklaşımları yer almıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Highmore, 2002b).

1960'larda da etkisi devam eden bu akımların esas odaklandıkları, gündelik hayat içerisindeki öznel anlam ve motivasyonlar olmuştur. Bu öznel anlamlardan yola çıkarak kendisini kurgulayan biri olan aktör, analizin temelinde yer almaktadır. Buna göre aktör, davranışlarında rasyonel olmakla birlikte, eylemlerinde gönüllü olarak yer almaktadır[14] (Adler ve diğerleri, 1987, s. 219).

Bu akımlar, gündelik hayatı temel analiz birimi olarak doğrudan ele almamakla birlikte, bireyden yola çıkarak gündelik hayata ilişkin genel yaklaşımlar geliştirmişlerdir.[15] Gündelik hayatın başlı başına bir araştırma birimi olarak ele alınması, 20. yüzyılın ortalarında, antropoloji, etnografi gibi bilim dallarından önemli ölçüde beslenen *Kültür Çalışmaları* alanının doğması ile mümkün olmuştur. Bu dönemde, dezavantajlı gruplar ya da azınlıklar olarak bilinen kadınlar, işçiler, göçmenler, ergenler, yaşlılar, siyahlar üzerine birçok antropolojik saha çalışmaları gerçekleştirilmiştir. Özellikle ırk, etnisite, sınıf ve cinsiyet aidiyetleri nedeniyle toplumdan dışlanan kesimlerin toplumsal yaşam koşulları ve bunlardan etkilenen gündelik hayat biçimleri ele alınmıştır[16] (Kalekin-Fishman, 2013, s. 719).

---

[14] Örneğin, *Dramaturji* akımının temsilcilerinden olan Erving Goffman aktörü, gündelik hayat sahnesinde rutin olarak performans sergileyen kişi olarak tanımlamaktadır. Toplumsal rollerin aktör tarafından gündelik ve sürekli performe edildiği süreçte, bu rollerin aktörün kişiliğinin doğal bir parçası haline geldiğini söyleyen Goffman, tüm analinizi aktör üzerinde temellendirmiştir. Bireyin toplumsal rollerini sergilerken toplumun ahlaki kodları ve beklentilerinden hareket ettiğini varsayan Goffman, aktörü toplumun beklentileriyle etkileşimi içerisinde değerlendirir. Goffman'ın yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için için bkz: (Goffman, 2009, s. 29).

[15] Yine örneğin, *Fenomenolojik* yaklaşımların temsilcilerinden Edmund Husserl, *deneyim* kavramından yola çıkar. Buna göre, bireyin yaşanmış deneyimlerini dikkate almayan bir gündelik hayat yaklaşımı geliştirilemez. Gündelik olan ve yaşamla ilgili her şey, kaçınılmaz bir biçimde deneyimle ilişkilendirilir. Bireyin eylemlerini kendi zihinsel süreçlerinde anlamlandırması ve daha sonra gösterdiği aktiviteler, deneyimleri meydana getirir. Dil, mantık, idealler, bilinçlilik gibi birçok faktör bireyin deneyimleri ile değer kazanır. Husserl'ın yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Colebrook, 2002, s. 692).

Harold Garfinkel ise, geliştirdiği *Etno-metodolojik* yaklaşımda, insan davranışlarının alt düzeyde gündelik hayatta, üst düzeyde ise toplumsal yaşamda nasıl bir bağlam kazandığını inceler. İnsanın davranış biçimlerinden yola çıkan Garfinkel, bireylerin toplumsal yapı ve örgütlerle nasıl bağlar oluşturduklarını incelerken yapıları kendinde varlıklar olarak ele almaz. Sadece birey davranışı sonucunda ortaya çıkan etkileşimle ilgilenir. Etno-metodolojik yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Adler ve diğerleri, 1987, s. 221).

Sembolik etkileşimcilik akımı temsilcilerinden Alfred Schütz ise, gündelik hayatın içerisinde bireyin etkileşimde olduğu mekanizmalar üzerine odaklanmıştur. Schütz'e göre, bir etkileşimin neden ve çünkü sorularından türemesi gerekir. Birey, kendi içerisinde neden ve çünkü kalıpları oluşturarak etkileşim bağlarını oluşturur. Sembolik etkileşimcilik hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Kalekin-Fishman, 2013, s. 717).

[16] Örneğin, Roland Barthes'e göre gündelik insan, bir kurban ya da mağdur değildir. Birçok belirleyicisi olan bir oyun içerisinde, oyunun temel kuruculardan birisidir. Oyunun sonucunu etkileyebilecek güce ve

Raymond Williams, John Fiske, Stuart Hall gibi kuramcıların kapsamlı çalışmalarından beslenen kültürel çalışmalar, gündelik hayatın kitle kültürü ile doğrudan bağlantısı üzerine çalışmışlardır. 1964 yılında, Richard Hoggart'ın Birmingham Üniversitesi'nde *Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi*'ni (Centre for Contemporary Studies) kurması ile daha sistematik çalışmalar gerçekleştirilmiştir.[17]

Değerlendirilen mikro yaklaşımlara karşıt olarak, modernizmin de etkisiyle sistem ve onun oluşturduğu yapılar etrafında büyük anlatılar gelişmeye başlamıştır. Bu anlayışa göre aktörler, toplumsal normları pasif bir biçimde içselleştirirler; böylelikle toplumsal yapıları ve kurumları yeniden üretirler. Bireyi, sistem karşısında tamamen edilgen bir öğe olarak gören makro anlatılar, bütüncül sistem analizini temel almaktadırlar[18] (Gardiner, 2016, s. 17).

Yapıyı temel alan bir kuramcı olan Theodor Adorno, iktidarın toplumda nasıl otoriter bir yapı olarak kendini kurduğuyla ilgilenmiştir. İktidarın kendisini sağlamlaştırmak için belli ideolojileri dayattığını saptayan Adorno, toplumsal yapıların da buna göre oluştuğunu belirtmiştir. İktidarın tahakküm biçimlerini incelerken, direnişe geçen aktörleri ise esas analiz birimi olarak ele almamış; yani aktöre analizinde kurucu bir öğe olarak yer vermemiştir (Highmore, 2002b, s. 10).

Yapı üzerine çalışan bir diğer kuramcı Michel Foucault, her ne kadar söylem analizinden yola çıksa ve büyük anlatıların önemsizliğine vurgu yapsa da, esasen onun da makro sosyolojik bir bakış açısına sahip olduğunu belirtmek gerekir. Adorno'nun aksine, iktidarın tek ve bir merkezden aşağıya yöneldiği tezine karşı çıkan Foucault, toplumda birçok mikro iktidar odağı olduğuna değinmiştir. Her bir mikro iktidar yapısı

---

kapasiteye sahip bir aktördür. O nedenle Barthes, gündelik içerisinde dezavantajlı gruplar olduğu gerçekliğini yadsımakta ve bireyi özgür müdahale kapasitesi olan bir aktör olarak değerlendirmektedir. Barthes'in yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz: (Sheringham, 2006, s.187).

[17] Burada, kültür çalışmalarının makro sistem yaklaşımlarının karşısında yer aldığını ifade etmek gerekir. Mikro çalışmaların içerisinde dâhil edilebilecek bir alan olan kültür çalışmalarında; kültürel-Marksist eleştirel bir perspektif geliştiren ve mikro ve makro yaklaşımı sentezleyen kuramcılar da vardır. Bu kuramcılar yapıyı da dikkate alır; ancak merkeze özneyi koyar. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 1998, s. 111).

[18] Örneğin, 20. Yüzyılın ortalarında gelişen bu yaklaşımların temsilcilerinden Talcott Parsons'un *toplumsal eylem* kuramı, bireyin gündelik hayatın içerisinde oluşan istek ve davranışlarının gündelik hayatın toplumsal yapılanmasını nasıl etkilediğini inceler. Ancak, bireyi incelerken onu aktif bir özne olarak değerlendirmez; sadece mevcut yapılara nasıl eklemlendiğini; onları nasıl sağlamlaştırdığını ele alır. Parsons'un kuramsal çalışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Kalekin-Fishman, 2013, s. 715).

etrafında da bir direniş gerçekleştirilebileceğini kabul eder. Ancak analizinde hapishaneler, akıl hastaneleri gibi iktidarın kurumsallaştığı mekânları incelerken birincil önemi yapıya vermektedir. Çünkü bu mikro iktidar odaklarının gündelik hayatın işleyişine tamamen hâkim olduğuna vurgu yapmaktadır. Gündelik hayatı biçimlendiren, ona özünü veren şey iktidarın yapısıdır; bu nedenle de aktörün etkisi ikinci planda kalmaktadır (Foucault, 2005, s. 60).

İktidarın bir bütün olarak incelenmesinden yola çıkan bir diğer düşünür olan Antonio Gramsci, *hegemonya* kavramından hareketle gündelik hayata bakar. Tüm gündelik ve kültürel normların toplumda hâkim olan hegemonik iktidar bloğu tarafından biçimlendirildiğini belirten Gramsci özellikle eğitim, din gibi alanlarda bu bloğun toplumsal rızayı üreterek kendi ideolojisini güçlü ve sürekli kıldığını savunur (Kalekin-Fishman, 2013, s. 716; Bennett, 2005, s. 11).

2.2.2. Gündelik Hayata İlişkin Eleştirel Yaklaşımlar

Mikro ve makro sosyoloji arasındaki hizipleşme, 20. yüzyılın sonlarına doğru eleştirel akımların doğmasına yol açmıştır. Bu akımlar, genellikle Neo-Marksist olarak değerlendirilen kuramcıların çalışmalarıyla zenginleşmiştir. Bu yaklaşımlar, bireyin ve onun kolektif eyleminin mevcut toplumsal yapıları dönüştürmedeki önemini vurgularlar. Bununla birlikte, bireyin gündelik hayatını bir programlama nesnesine dönüştürmeye çalışan toplumsal denetim mekanizmalarının da analize dâhil edilmesi gerektiğini söylerler (Gardiner, 2016, s. 27).

Kapitalizmin gündelik hayatı ve insanın gündelik varoluş koşullarını kontrol altında tutma ve sömürme isteği, gündelik hayatın eleştirisinin yapılmasına zemin hazırlamıştır. Gündelik hayatı eleştirel biçimde ele alan yaklaşımlar, hem kapitalist sistemin ve modernitenin eleştirisini yapmakta hem de özne ve yapı karşıtlığını reddederek iki analiz birimini de değerlendirmeye katmaktadırlar.[19]

---

[19] Örneğin Pierre Bourdieu (2002, s. 163), hem özne hem de yapıyı kuramın içerisine katan eleştirel bir perspektif geliştirmiştir. Berberi Aşireti üzerine yaptığı etnografik araştırmasında, kabilenin folklorik öğeleri, yeme-içme alışkanlıkları, mutfak ve tuvaletin kullanımı, konut yapısı gibi birçok gündelik unsuru incelemiştir. Buradan, özne ve yapı etkileşimini içeren çıkarımlarda bulunarak; yapı ve özne arasındaki etkileşimi *habitus* kavramını geliştirerek formüle etmiştir. Habitus, toplumdaki farklı sermaye türleri arasında etkileşimi sağlayan, toplumsal, ekonomik ve sembolik bir alana aidiyeti de simgeleyen bir

Eleştirel yaklaşımlar, üretim ve tüketim ilişkisine buna bağlı olarak piyasa işleyişine odaklanırlar. Örneğin Andy Bennett, insanı müşteri olarak gören tüketim ideolojisi ve piyasa anlayışının moda, spor, turizm gibi birçok sektörde ve kitle iletişim araçları aracılığıyla yayıldığını söylemekte ve bunu eleştirmektedir (Bennett, 2005, s. 2). Kapitalist sömürünün özellikle sanat üzerindeki tahribatına değinen bir filozof olan Walter Benjamin ise, modernitenin ve kapitalist ekonominin her şeyi meta olarak gördüğünü, kitlesel tüketimin yaygınlaşmasının ise; üretilen ürünlerdeki üslubu yok ettiğini belirtmektedir (Benjamin, 2002, s. 46). Ancak Benjamin, her ne kadar geçmişe büyük bir özlem duymakta olsa da; geçmişe saplanıp kalmaktan yana değildir. Ona göre, geçmişin olanaklarını kullanarak bugünü yeniden inşa etmek gerekir ve bu zorunlu inşanın merkezi gündelik hayattır.

Karl Marx'a (1976, s. 125) göre, kapitalist bir toplumda gündelik hayat kültürü, hâkim sınıfın işçi sınıfı üzerindeki ekonomik ve ideolojik sömürüsünü meşrulaştıracak bir araçtır. Marx, kapitalist toplumun bireyin gündelik hayatını kendi türsel faaliyetlerinin gerçekleştirilmesine indirgediğini belirtir. Birey yeme, içme, cinsellik, barınma gibi ihtiyaçlarının karşılanması faaliyetlerinden oluşan sığ bir gündeliklik içerisinde itilmiştir. Bu gündelik hayat içerisinde birey, insani özelliklerini yitirmekte olduğu bir niteliğe bürünmektedir. Sadece ihtiyaçlarını giderebilen bir birey olarak yaşayan kişi, politik olanla ve yurttaşlıkla bağlarını koparmıştır (Marx, 1976, s. 125; Kalekin-Fishman, 2013, s. 715).

O halde, kapitalist bir ekonominin hüküm sürdüğü bir toplumda gündelik hayatın özgürleştirici bir yer olması mümkün değildir. Harry Harootunian (2006, s. 78), kapitalizm, modernite ve gündelik hayat arasındaki ilişkiyi şu şekilde özetlemiştir: *"Eğer, modernliği hareket ettiren, kapitalizmin arzulayan makinesi ise ve bu makine kendi üretim ve tüketim rejimlerini her yerde oturtmak istiyorsa, bugün asgari bir birliği olan ve yaşanmış deneyim ile yeniden üretimin düzeyini gösteren gündelik de aslında, daima belirli bir zamanda duran ve genelde yeninin bugünü ile çatışmalı bir ilişki içinde olan geçmişin aracılığıyla homojenliğin zorlayıcı talepleri arasında arabuluculuk yapacaktır."*

---

kavramdır. Bourdieu, aktörü habitus kavramıyla ele alarak gündelik hayatın bu habitusun çizdiği sınırlar içerisinde işlediğini belirtmiş, özne ve yapıyı birlikte değerlendirmiştir. Bourdieu'nun analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Bourdieu, 2002).

Gündelik hayata eleştirel bakmak, onun dönüşebileceğine olan inançtan beslenmektedir. Gündeliğin kültürle, ekonomiyle, toplumsal ve politik olanla ilişkiselliğini düşünmek onun bir yenilik mekânı olarak açığa çıkmasını sağlar. Diyalektik ve eleştirel bakış, bu dönüşümün mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Gündelik hayatın hem negatif hem pozitif yönleri olduğu bilgisinden hareketle, onda yeni ve yaratıcı olan pozitif dinamikleri harekete geçirmek gerekir (Colebrook, 2002, s. 690). Colebrook, bunu hümanizma ve dayanışma ile kuvvetlendirilmiş bir ihtimal olarak adlandırmaktadır. Roland Barthes ise, gündelik hayatı ele alırken *"Ütopya gündeliktir, gündelik olan ütopiktir."* (Aktaran: Sheringham, 2006, s. 185) ifadesi ile gündelik hayatın içinde var olan yaratıcı dinamiklere işaret etmektedir.

Bu çalışmanın sorunsalı açısından bakıldığında, gündelik hayatı eleştirel olarak ele alan kuramsal yaklaşımlar önem kazanmaktadır. Çünkü CA hareketine müdahil olan eylemcilerin gündelik hayatının radikal bir biçimde dönüştüğünü ileri süren bu tez, gündelik hayatın özne ve yapı ikiliğini aşan eleştirel kavranışına dayanmaktadır. Bu kavrayış gündelik hayatı sıkıcı, donuk ve kendinde bir yapı olarak ele almak yerine; onu dönüşebilecek bir alan olarak ele almayı gerektirmektedir. Bu doğrultuda, gündeliği dönüştüren itici güç protesto eylemine katılan kadınlardır. Bu eylemci kadınlar, zorla kaybetme olgusu ile karşı karşıya bırakıldıklarından sonra gelişen süreçte protesto eylemleri örgütleyerek, gündelik hayat ve ona biçimini veren aktivitelerini bütünüyle dönüştürmüşler, bu yolla bambaşka bir gündelik hayat inşa etmişlerdir.

2.2.2.1. Henri Lefebvre: Gündelik Hayatın Radikal Dönüşümü

Henri Lefebvre (1901-1991), gündelik hayata ilişkin en kapsamlı analizleri geliştiren filozoflardan biridir. Gardiner'in (2016, s. 57) tabiriyle, *"sıradanın filozofu"* olan Lefebvre, öncelikle gündelik hayatın ne olduğuna dair çalışmalar gerçekleştirmiş; daha sonra gündelik hayatın ne şekilde dönüşebileceğine dair çıkarımlarda bulunmuştur. Lefebvre'nin gündelik hayata ilgisi, yaşadığı dönemde popüler olan bazı kültürel hareketlerin varlığıyla şekillenmiştir.[20] Lefebvre, gündelik hayata ilişkin temel ilgisini

---

[20] Lefebvre'yi en çok etkileyen akım, 20. yüzyılın en önemli kültürel akımlarından birisi olan *Sürrealist Hareket* olmuştur. Bu akım, modern dönemde gündelik hayattaki kültürel yozlaşma üzerine odaklanmıştır. Avrupa'da özellikle Birinci ve İkinci Dünya Savaşları arasında gelişen bu akım,

başarısızlığa uğrayan sosyalist devrimleri inceleyerek geliştirmiştir. Buna göre, gündelik hayatı dönüştüremeyen politik devrimler tam bir hayal kırıklığı yaratmaktadır.[21] Lefebvre (1995, s. 18), bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

> Sosyalizm, bu güne kadar günlük yaşam sorununda başarısızlığa uğramıştır. Yazık. Yaşamı değiştirmeyi vaat etmişti; ama bunu sadece yüzeysel bir biçimde yapabildi. Bu da, derin bir soğukluğun nedeni oldu. Sürekli olarak sosyalist ülkelerin ekonomik zayıflıklarından söz edilir. Mesele bu değil. Komünist rejimlerin felaketi her şeyin ciddi, ürkünç biçimde ciddi hale dönüşmesidir. İnsanlar için daha iyi bir günlük yaşam örgütlemeyi başaramadı bu rejimler. Örnekse, Doğu Almanya'da yaşam durağan, tek renkli, yineleneduran bir ideolojinin havasını taşıyordu.

Lefebvre, gündelik hayat eleştirisi için *yabancılaşma*[22] kavramından yola çıkmaktadır. Lefebvre, Marx'ın analizinden hareket ederek, insanın öteki ile ilişkilerinde tüm insani özelliklerini yitirdiği yabancılaşma türüne odaklanmıştır; çünkü bu yabancılaşma türünün zemini gündelik hayattır. Yabancılaşma, gündelik hayatın sömürülmesi üzerine işlemektedir. Bu süreçte, tüm kültürel ve gündelik değerler piyasada alınıp satılabilir bir meta haline gelmektedir (Elden, 2004, s. 39). Buna göre, kapitalist toplumun en başat özelliklerinden biri olan yabancılaşma, gündelik hayatın tüm zenginliğini yok etmektedir. Onu, değersiz bir varlıkmış gibi göstermekte ve tüm değerli biçimleri üstyapıda görmektedir. (Lefebvre, 1998, s. 45). Ancak, gündelik hayat dönüşme imkânını taşıdığından hem yabancılaşmanın hem özgürleşmenin mekânı olarak kendini var etmektedir[23] (Lefebvre, 1995, s. 54; Lefebvre, 2012, s. 188).

---

rutinleşmeye karşı gündelik hayatın radikal ve devrimci bir dönüşümünü tahayyül etmektedir. Sürrealist hareket üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Sheringham, 2006, s. 59). Lefebvre'nin etkisinde kaldığı bir diğer akım olan *Sitüasyonist Hareket ise,* 1960'larda etki göstermiştir. Bu harekete göre, siyasal devrimler yeni durumlar üretmek zorundadırlar. Aksi takdirde, bir devrim gerçekleştirmek için çaba sarf etmenin gereği yoktur. Mesele yönetici sınıfın değişmesi değil; devrimin tüm toplumsal ve kültürel yapıları dönüşüme uğratmasıdır. Gündelik hayat da bu dönüşümün merkezidir. Ayrıntılı tartışma için bkz: (Lefebvre, 1995, s. 50).

[21] Sitüasyonist hareketin önemli temsilcilerinden Guy Debord (2002, s. 238), temel meselenin hayatın içerisinde yeni durumlar kurmak olduğunu belirtir. Buna göre somut, gerçek ve yaşanan ana özgü yaşam ortamları oluşturmak ve onları tutarlı bir dönüşümün parçası haline getirmek gerekmektedir. Debord, bu çözümlemeyi yaparken, kapitalizmin tüm ekonomik evrelerini detaylı şekilde incelemektedir. Buna göre, somut yaşamın yitirilen değeri tekrar canlandırılmalıdır ve bu canlandırma ancak gündelik hayatın dönüşümü ile mümkün olacaktır. Debord'un tartışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Debord, 2002).

[22] Karl Marx (1976, s.125), yabancılaşmayı dört aşamada tanımlamıştır: İşçinin ürettiği ürüne yabancılaşması, işçinin üretici faaliyete/işe yabancılaşması, insanın bir tür olarak kendi türsel varlığına yabancılaşması, bir insanın diğer insana ve tüm insan ilişkilerine yabancılaşması. Yabancılaşma üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Marx, 1976).

[23] Lefebvre (2012, s. 140), yabancılaşma teorisini bütünsel insan teorisi ile birleştirmektedir. Buna göre, insanın kendini oluşturabilmesi ve gerçekleştirebilmesi için yabancılaşmadan kurtulması gerekir. İnsan kendini ve bilincini oluşturan çelişkilerden kurtulduğunda, bir varlık olarak bütünsel insan haline gelecek; yabancılaşmadan da arınmış olacaktır. Dolayısıyla, bütünsel insan yabancılaşmayı aşar; bu bağlamda da

Gündelik hayat eleştirisi, öncelikle nasıl yaşıyoruz sorusunun cevabını vermelidir. Buna göre, öncelikle bireyin gerçek yaşamı tekrar oluşturulmalıdır. İkinci olarak gündelik hayat eleştirisi, yaşama sanatına katkı sunmak için yapılmalıdır. Son olarak, gündelik hayatı yeni ve canlı bir bilinçle yeniden yaratmak; yani gündelik hayatı bir yapıt olarak üretmek gerekmektedir (Lefebvre, 2012, s. 203). Böyle bir toplumda gündelik hayatın radikal dönüşümü, insanlar gündelik hayatını artık sürdüremez hale geldiklerinde açığa çıkar. Aksi halde, aynı gündelik ilişkiler defalarca yeniden üretilmeye devam edecektir (Lefebvre, 1998, s. 39). Lefebvre (2015a, s. 97), bu durumu *"Gündelik hayat, sürekliliğin, ataletin ve pasifliklerin içinde, yerleşik olanı altüst etmeye dek varan dönüşüm unsurlarını kendinde gösterir."* şeklinde açıklamaktadır.[24]

Lefebvre, gündelik hayatın sürdürülemez hale geldiği ve yeni bir gündelik hayatın yapılandırıldığı süreci *kültür devrimi* ile ifade etmektedir. Böyle bir kültür devriminin merkezi ise kenttir. Çünkü kent merkezinde *şenliğin*[25] yeniden canlandırılabilmesine dair bir umut yeşerecektir (Gardiner, 2016, s. 139). Lefebvre (2013, s. 218) kenti, *"…gündelik hayatın, dinlenmenin, aile yaşamının, mesleki olmayan ilişkilerin ve komşuluğun yeri"* olarak tanımlar. Dolayısıyla, gündelik hayatın yeniden yapılandırıldığı alan kaçınılmaz olarak kent olacaktır. Lefebvre (1998, s. 139), *"Kentli*

---

bireysel ve toplumsal arasındaki yapay ikilik ortadan kalkmış olur. Bunun sonucunda, gündelik hayat özgürleşmenin temel alanı haline gelir. İnsanın kendini gündelik hayatta özgür bir varlık olarak duyumsaması için, eylem ve düşüncenin verimli bir birlikteliği kurulmalıdır. Gündelik bir eylemi gerçekleştiren insan, ancak bu eylemin bilincinde olduğu, eylemin farkına vardığı anda; gündelik hayatı dönüştürebilme kapasitesine sahip olur. Bütünsel insan yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2012).

[24] Lefebvre, kapitalizmin toplumsal formunu *bürokratik yönlendirilmiş tüketim toplumu* olarak adlandırmaktadır. Bu toplum, gündelik hayatı denetimi altında tutmakta ve pasifize olmasını sağlamaktadır. Toplumun anonim bir şirket gibi yönetilmesinden yola çıkan bu anlayış sonucunda birey, sistemin bir kurbanı haline gelmektedir (Lefebvre, 2013, s. 281). Lefebvre, gündelik hayattaki fiziksel ve ideolojik baskının doruk noktasına ulaşmasıyla bürokratik toplumun bir üst şekli olan *terörist topluma* ulaşılacağını söylemektedir. Buna göre, terörist toplum ikna etme ve zorlama araçlarıyla korunur. İkna pratikleri ideolojiler aracılığıyla gündelik dolaşıma sokulurken; mahkeme, ordu gibi kurumlar da zorlama dinamiklerinin harekete geçirilmesini sağlar (Lefebvre, 1998, s. 160-161). Terörist bir toplumda, gündelik hayatın sonu gelecek ve yerine yeni bir gündelik hayat kurulacaktır. Burada, bastırma ve zorlama ideolojisi ortadan kalkacak, birey tüm yabancılaşma pratiklerinden kurtulacaktır. Çünkü terörist toplum, ulaştığı en son kertede artık kendini devam ettiremez (Gardiner, 2016, 136). Lefebvre'nin yeni bir gündelik hayat üzerine analizleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 1998).

[25] *Şenlik*, gündelik hayatın içerisinde ortaya çıkabilecek en kıymetli andır. Buna göre, örneğin Fransa'da gelişen ve dalga dalga diğer ülkelere de yayılan 1968 öğrenci protestoları bir şenlik anıdır. Kültür devrimin gerçekleştirilmesi, şenlik ve gündelik arasındaki zıtlığı ortadan kaldıracak ve gündeliğin sonunu getirecektir. Şenlik/festival, insan doğanın ritimleriyle iç içe geçtiğinde gerçekleşir; bu süreçte gündelik hayata heyecanın yeniden getirilir. Şenlik üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2013; Butler, 2012, s. 35; Gardiner, 2016, s. 140).

olanı, gündelikliğe karşı etkili ve potansiyel bir direniş" olarak ilan eder. Lefebvre'ye göre, sürekli bir kültür devriminin yaratılması *festival/şenlik* anlarının sürekli kılınmasına bağlıdır. Bu devrim, bir yaşam biçimi olarak kültür yaratılmasını hedefler.[26]

2.2.2.2. Agnes Heller: Nesneleştirme Süreçleri

Agnes Heller (1929), Neo-Marksist gelenek içerisinde gündelik hayatı en kapsamlı şekilde ele alan kuramcılardan birisidir. Heller, hocası Georg Lukacs'ın gündelik hayat üzerine analizlerinden yola çıkmış; ancak konu üzerinde daha derinlemesine analizlerde bulunmuştur (Şahin ve Balta, 2001, s. 200). Lukacs (1968, s. 171), gündelik hayatı şu şekilde tanımlamaktadır: *"Gündelik hayat, açık ve koyunun bir anarşisidir. Orada, hiçbir şey tamamlanmamıştır. Hiçbir şey bütünüyle sona ermez. Her şey, gerçek olmayan, hatta imkânsız olarak vücut bulmuştur. Hiçbir şey, gerçek olanın içerisinde şekillenmez, çiçek açmaz."*

Heller ise Lukacs'ın çalışmalarını geliştirerek gündelik hayatı, *"Toplumu üretmek için kendini yeniden üreten bireylerin bu üretim süreçlerinde yaşadıklarının toplamı"* (Heller, 1984, s. 3) olarak ele alır. Buna göre, her toplum için bir gündelik hayat mutlaka vardır; ancak bu gündelik hayat, toplumdaki her bir birey için aynı biçimde sürmez. Heller, gündelik hayatın birçok zaman dilimini aynı anda kapsayan bir kavram olduğunu belirtmektedir. Gündeliği, *"…hem babamdan öğrendiklerim hem çocuğuma öğreteceklerim"* (Heller, 1984, s. 6) olarak ifade eder.

Heller'e (1990, s. 446) göre gündelik hayat, insanlık durumunun içerisine yerleştiği bir alandır. Buna göre bir insan dil, bilinç, beden, ruh, teknoloji, politik aktivizm gibi unsurların hepsi olabileceği gibi sadece biri de olabilir. Sayılan bu durumların hepsi, insanlık durumunu oluşturmaktadır. İnsanlık durumuna ait tüm unsurlar gündelik hayat içerisinden köklenmekte, insan bu unsurların ilişkiselliği içerisinde anlaşılabilmektedir.

[26] Lefebvre'nin (1998, s. 219-220) kültür devriminin birkaç boyutu vardır. Öncelikle bu devrim, kadın ve erkek cinsiyetine ait ayrımcılığın ortadan kalktığı cinsel bir reform gerektirmektedir. İkinci olarak, bu kültür devrimi kentin ve mekânların kullanımı özgürleştirici bir formda gerçekleştiren kentsel bir reform gerektirir. Devrimin son aşaması ise, gündelik hayattan şenliğe geçiştir. Görüldüğü gibi, şenlik anının gündelik hayatının bütününe yayılması aslında varılması gereken nihai hedefi oluşturmaktadır. Yeni kurulacak yapıda, günlük hayat var olacak; ancak gündeliklik tamamıyla ortadan kalmış olacaktır. Kültür devrimi üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Lefebvre, 1998).

İnsanın kendisini birey olarak oluşturması ancak gündelik hayat içerisinde mümkün olmaktadır. Heller, gündelik hayat alanının insanların temel ufku olduğunu ve etik ilişkilerin burada biçimlendiğini söylemektedir (Heller, 1990, s. 447; Gardiner, 2016, s. 178). Buradan hareketle, gündelik hayatın demokratikleştirilebileceğini ve aynı zamanda insanileştirilebileceğini savunur. Ancak, toplumsal ve gündelik hayatın dönüşebilmesi için bireyin kendisini dönüştürmesi gerekmektedir (Cantek, 2005, s.20). Bu çalışmada, CAH eylemcilerinin, önce kendi gündelik hayatlarından yola çıkarak onu dönüştürdükleri; buradan da içinde yaşadıkları toplumun demokrasi kültürüne katkı sundukları iddia edilmektedir. Bu bağlamda, Heller'in bireyden yola çıkan eleştirel yaklaşımı çalışmanın ele aldığı sorunsal açısından yol gösterici olmaktadır.

Heller, gündelik hayatın evrensel bir olgu olduğunu belirtir. Buna göre, gündelik hayat devletin var oluşu karşısında üstünlük sahibidir. Gündelik hayat, aynı zamanda türlerin var oluşuna dair gerçekliği de içerisinde barındırır (Wolin, 1987, s. 298). Her birey kendi içine doğduğu koşullardan hareketle dış dünyayı algılar. Birey, özgür bir varlık olarak dünyaya gelir; ancak toplumsal hayat içerisinde birtakım nesneleştirme süreçlerine maruz kalarak bir sömürü nesnesine dönüşür. Bireyin toplumsallaşma sürecine eşlik eden yabancılaşma süreçleri, her bir bireyi diğerinden yalıtık ve atomize hale getirir. Bu yalnız birey, artık kendi türsel süreçlerine yabancılaşmış insandır (Heller, 1984, s. 9-10).

Nesneleştirme süreçlerine maruz kalan bireyin gündelik hayatı üretim ilişkileri tarafından kuşatılmaktadır. Bu bağlamda, acı çekmek artık birey için bir eğlence aracı halini almıştır. Her insan, iki düzeyde kendini var etmektedir: bir genelin/bütünün parçası olarak ve tekil bir irade olarak. Nesneleştirme, insana dair her şeyin bertaraf edilmesini sağlayarak, bireyin iradesinden yola çıkarak gerçekleştireceği eylemlere ket vurmaktadır (Heller, 1984, s. 20).[27]

---

[27] Nesneleşme süreci sonunda oluşan bireysellik üç aşamada kendini göstermektedir. İlk olarak, bireyleşme, bir değerler sistemi olarak açığa çıkmakta ve bireyi içine çekmektedir. İkinci olarak, bireyin özerk bir müdahale kapasitesinin olduğunu varsayar. Son olarak, kişinin edimlerinin sorumluluğunu kabul ettiğini varsayar. Birey, bir yandan kendini özgürmüş gibi hisseder, özerk bir varlık gibi düşünür; öte yandan bu özerkliğin dış müdahaleli bir özerklik olduğunu fark eder. Birey, nihayetinde nesneleşme tarafından çizilen sınırların dışına çıkamaz, burjuva toplumun gündelik öğeleri onu her yandan kuşatır. Özetle, nesneleşme süreçleri bireyi, toplumun bir parçası yapabilmek için işletilen süreçlerdir. Bu süreç sonucunda, hem gündelik hayat maddileşir hem birey nesneleşir. Bireyselleşme üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Heller, 1984, s. 62; Gardiner, 2016, s. 182).

Heller, nesneleştirmeyi üçlü bir kategorik ayrımla işlemiştir: *Kendi içinde nesneleştirme, kendisi için nesneleştirme, kendi içinde ve kendisi için nesneleştirme* (Heller, 1984, s. 97). Nesneleştirme süreçlerinin üzerine inşa edildiği gündelik faaliyet, çalışmadır. Çalışma, gündelik hayatın en önemli parçasıdır. *"Başkalarının ihtiyacı olan ürünü üretme süreci"* (Heller, 1984, s. 62) olarak tanımlanabilecek çalışma, gündelik hayatın sürdürülebilmesini sağlar.[28]

Kendi içinde nesneleştirme, gündelik hayatın esas alanıdır. Buna göre, gündelik hayatta mevcut olan anlam ve faaliyetlerin hepsi burada yer alır. İnsan eliyle gerçekleşen eserler, gelenek ve alışkanlıklar ve dil gibi yapılar kendi içinde nesneleştirme sürecinin en önemli parçalarıdır. Burada, bireyin çalışma faaliyetinin biçimi, zaman ve mekânda çalışmanın örgütlenişi, emeğin bölünmesi, işbölümü ve buna bağlı olarak oluşan toplumsal hiyerarşiler vücut bulmaktadır (Heller, 1990, s. 45). Kendi içinde nesneleştirme, bireyin bir toplumun parçası olabilme sürecinin tamamını kapsamaktadır.[29]

Kendi içinde nesneleştirme sürecinde gerçekleşen eylemler tikel; yani parçalıdır. Örneğin, insanların birbirine merhaba demesi veya yemek pişirme eylemlerinde eylemler arasında bir sistematik bütünlük yoktur. Heterojenlik hâkimdir. Bu süreçteki eylemler öncelikle tekrara dayalıdır. Herkes tarafından, zamana bağımlı olarak rutin bir biçimde uygulanır. Öte yandan, bu süreçteki normlar kural koyucudur. Gerçekleştirilecek tüm eylemler çerçevesi belli kurallar dâhilinde performe edilir. Aynı zamanda, bu eylemler bir işaretler/göstergeler sistemini imler. Gündelik iletişim, bu göstergeler etrafında akıp gider (Gardiner, 2016, s. 187). Ekonomi, kendi içinde nesneleştirmenin en önemli aracıdır. Bu süreç, ekonominin işleyiş sürecinden bağımsız düşünülemez. Son olarak, bu sürecin en önemli özelliği belli durumlara bağlı olmasıdır.

---

[28] Heller çalışmayı üç özellikle açıklamaktadır. İlk olarak çalışma, hayatta kalmak için yapmak zorunda olduğumuz faaliyetlerdir. İkinci olarak, düzenli ve gündelik olarak yapılması gereken işlerdir. Üçüncü olarak ise, belirli bir zamanda yapabilirlik kapasitemizde göre gerçekleştirdiğimiz işlerdir. İnsanın gündelik olarak kendini üretebilmesi için çalışması gerektiğine göre, nesneleştirme süreçleri çalışma sürecine müdahil olur. Çalışma üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Heller, 1984, s. 62).

[29] Bu nesneleştirme eylemi, bireyin öncelikle düşünüş biçimini etkisi altına alır. Örneğin, toplumsal ve gündelik yaşamında hangi geleneğe uyması gerektiğini dikte eder. Toplumsal normların nasıl oluştuğu ve işlerlik kazandığı da bu nesneleştirme türünün içerisinde yer alır. Kendi içinde nesneleştirme, gündelik hayatın sıradan insanı tarafından öğrenilen bir eylem çerçevesidir ve bireyin hem düşünsel süreçleri hem de eylemlerine dair tüm öğeler burada yer alır. Gündelik düşünüş ve gündelik aktivitelerin kurucu öğeleri kendi içinde nesneleştirme sürecine tabidir. Bu nesneleştirme türü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Heller, 1984, s. 49).

Gündelik içinde her şey, belli bir duruma bağımlıdır. Selamlaşma şekilleri bile durumdan duruma değişebilmektedir (Heller, 1984, s. 147).

Kendisi için nesneleştirme, doğa ve toplum arasında bağ kuran gündeliğin inşası sürecidir. Bu nesneleştirme biçimi, kurumlar ve normlardan ziyade bireyin eylemlerine odaklanır. Bu nedenle, kadın ve erkeklerin ayrı varlıklar olarak gündelik yaşamda yaşadıkları deneyimler kendisi için nesneleştirme sürecine dâhildir (Heller, 1990, s. 47). Bu süreçte, gündelik hayatın bilgisi ile bilimsel bilgi sentezlenir. Örneğin, çocuklara sağlıklı olmaları için günlük olarak C vitamini almaları gerektiğini söylemek bilimsel bir bilgiyi gündelik bilgi ile sentezlemektir. Kendisi için nesneleştirme süreci, bilim ve teknoloji ile ilişkilenebileceği gibi sanatla da ilişkilenebilir. Bu süreçte, üç duruma odaklanmak gerekir. İlk olarak, birbiriyle uyuşmayan farklı alanlardan farklı bilgiler gündelik zemininde dağınık biçimde durmaktadır. O nedenle, mevcut kamusal deneyimleri dikkate almak gerekmektedir. İkinci olarak, kamusal deneyimler üzerine kişisel ve bireysel deneyimler inşa edilmelidir. Son olarak, bu iki farklı deneyim doğrultusunda heterojen deneyimler oluşturulur (Heller, 1990, s. 48).

Kendisi için nesneleştirme süreci, gündelik hayatın dağınık, tikel ve heterojen faaliyetlerini bir araya getirmektedir. Bu zeminde, tüm farklılaşmış kültürel ve bilişsel anlamlar sentezlenerek çoğul anlamlar inşa edilir. Farklı birey ve grupların ürettiği eylem biçimleri ortaklaştırılır. Böylelikle, gündelik olarak asıl olan kendi içinde nesneleştirme faaliyetleri, kendisi için nesneleştirme sürecinde bir birlik haline gelerek; evrensel ve homojen bir bağlam kazanır. Tüm eylemler, duygular, düşünceler, yetenekler burada bir araya gelerek bir bütünlük oluşturmuştur (Heller, 1984, s. 150).

Son olarak, *kendi içinde ve kendisi için nesneleştirme,* kendisi için nesneleştirme sürecinde kurulan birliğin bir örgütlenme ve kurumsallaşma oluşturması sürecidir. Bu alan, bireyin değil formel örgütlenmelerin alanıdır. Modernite, belli ölçüde kurumsallaşmanın başat olduğu bir dönemdir. Burada, moderniteye hâkim olan bilim anlayışı, sömürü sürecinin egemenliğini ahlaki olarak meşrulaştıramadığı için kurumsallaşmaya başvurarak bilimsel düzeyde meşrulaştırmaya çalışır. Ancak, bu kurumsallaşma süreci bir düzen değil bir kaos üretmektedir. Çünkü bu kurumlar manipülatif bir yapıya sahiptirler. Tek amaçları, bireyin nesne olarak algılanması

yoluyla onun sömürülmesini sağlamaktır. Bu sürecin de sona ermesiyle, tam bir yabancılaşma sağlanmış olur (Gardiner, 2016, s. 194).

Heller, nesneleştirme süreçlerini mevcut durumu ortaya koymak için analiz etmiştir. Sömürü nesnesi olarak sunulan gündelik hayatı, birey özelinde eleştiriye tabi tutmuştur. Önerisi gündelik hayatın insanileştirilmesi ve demokratikleştirilmesidir. Bunun için de bireyin yabancılaşmadan kurtulması gerekmektedir (Şahin ve Balta, 2001, s. 204). Heller, gündelik hayatın dönüşümünün merkezi olarak bireyi görmekte ve onun türünün bilincine varmasını çıkış noktası olarak değerlendirmektedir. Ancak bireyin isyanı, gündeliği yıkıp yerine yenisini koyabilir.

CAH eylemcileri de, kendilerini kuşatan yabancılaşma pratiklerinden sıyrılarak kayıplarını arama mücadelesine girişmiş; bu mücadele sürecinde birtakım nesneleştirme süreçlerine maruz kalmakla birlikte; kendi özgür iradelerine sahip insan hakları savunucuları olarak bütünsel bir insan portresi kazanmışlardır. Politik bir eyleme angaje olmak, yaşadıkları travmatik ve yalnızlaştırıcı süreci atlatmalarını sağlamış, bu sürecin yerine özgürleştirici bir deneyim inşa etmişlerdir.

2.2.2.3. Michel de Certeau: Strateji versus Taktik

Michel de Certeau (1925-1986), gündelik hayat pratiklerini ayrıntılı biçimde ele alan bir gündelik hayat kuramcısıdır. Sosyolojik yaklaşımlar içerisinde ise yeri tartışmalı bir kuramcıdır.[30]

De Certeau, toplumsal aktörün sistemin pasif bir kurbanı olduğu varsayımını reddederek; her aktörde mevcut iktidara ve onun gündelik pratiklerine karşı direniş gösterme ve hatta o hegemonyayı geriletme gücünün var olduğunu belirtir. Aktör, tüketim pratiklerini değiştirerek kültür endüstrisine ve onun dayattığı tüketim araçlarına karşı koyabilir (De Certeau, 2009a, s. 54; Berger, 1997, s. 27). De Certeau,

---

[30] De Certeau, kimi yazarlarca mikro sosyoloji içerisinde değerlendirilmektedir; çünkü bireyi analizinin merkezine koymaktadır. Bir diğer grup ise, Marksist bir geçmişe sahip olmamasına rağmen De Certeau'nun eleştirel bir kuramcı olduğunu belirtmiştir. De Certeau, gündelik hayat pratiklerini bireylerin eylemleri bağlamında ele alırken; eylemlerin karşısındaki iktidar yapılarına göre nasıl şekil değiştirdiklerini göstermeye çalışmıştır. Bu nedenle, eleştirel kuramlar içerisinde değerlendirilmesi bizce daha uygun olacaktır.

çözümlemesine kültür ve tüketim olgularından hareketle başlamıştır. Modernitenin gelişimiyle kültürün sıradanlaşması ve alınır satılır bir meta haline gelmesi, tüketim pratiklerini çeşitlendirmiştir. Sanatsal ve kültürel üretim tamamen belli sermaye tekellerine bağımlı kılınmıştır. Kültür endüstrisi, bu durumda tüketicilerin mevcut duruma karşı dirençlerini kırmaya çalışmıştır.

De Certeau'ya (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 5) göre, önemli olan mevcut iktidar ile aktör arasındaki direnişin doğasını kavramaktır. Çünkü iktidarın bireyi örümcek ağı gibi saran yapılarına karşın; bireyin de sonsuz olarak geliştirebileceği taktiği vardır. Bu taktikler ise, politik eylemlerle şekillenir. De Certeau'nun gündelik hayatı sorunsallaştırırken kullandığı temel kavramlardan biri *buluş*'tur. Buna göre, kadın ve erkek aktörler gündelik hayatları içerisinde birçok buluş yapma imkânına sahiptirler. Sıradan gündelik hayat içerisinde hiçbir direnme aracı yokmuş gibi görünen aktörler, sistem içerisinde birçok icatta bulunarak kendi varlığını ortaya koyabilir (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 5; Schilling, 2003, s. 35).

De Certeau, gündelik olarak var edilebilen taktikleri açıklarken iktidarın doğasından yola çıkar. Buna göre, bir direniş iktidardan soyutlanarak anlaşılamaz. Direniş ve iktidar aynı totalitenin iki farklı görünümüdür. O nedenle, iktidarın üstyapıda nasıl örgütlendiğinden ziyade gündelik düzeyde nasıl işlediği meselesi önem kazanmaktadır[31] (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 5). Foucault, iktidarın *panoptik*[32] bir denetim mekanizmasından hareketle işlediği gerçekliğinden yola çıkarak, bireyin bu denetim mekanizması içerisinde kapana kısılmış bir mağdur olduğu belirtilir. Ancak De Certeau, Foucault gibi toplumun temel işleyişini denetime bağımlı bir prosedüre indirgemez. Buna göre, gündelik olarak toplumun içerisinde yer edinmiş binlerce taktik ve strateji sarmalı vardır ve toplumun temel kuruluşu bu sarmal tarafından belirlenmektedir. Birey

---

[31] Bu bağlamda, Foucault'un toplumda ordu, cezaevi, akıl hastanesi, mahkeme gibi sayısız mikro iktidar odağı olduğu tespitinden hareket etmekle birlikte, Foucault gibi büyük yapıları temel almaktan ziyade, bu yapılar içerisinde aktörler tarafından geliştirilen taktikleri değerlendirmeye çalışmıştır. Bu durumda, De Certeau eleştirel bir kuramsal yaklaşım sergilerken; Foucault zaman zaman yapısalcı analizler ortaya koyabilmektedir.

[32] Michel Foucault, modern toplumda iktidarın nasıl işlediğini anlatmak için Jeremy Bentham'ın 1785'de tasarladığı panoptik hapishane modelini metafor olarak kullanmıştır. Bu distopik mimari tasarımdan hareketle Foucault, iktidarın toplumdaki tüm mikro odaklarda bir gözü olduğunu varsayar. Panoptikon, toplumsal aktörde/mağdurda, iktidar tarafından sürekli gözetlendiği ve denetlendiği psikolojisini yaratarak iktidarın işleyişini sağlamlaştırır. Gözetlenen bir toplumda, mağdurların karşı eylem geliştirmesi güçleşir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Foucault, 1992).

ise, bu düzeneğin işleyişini başlı başına belirleyen bir güçtür (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 5; Sheringham, 2006, s. 228).

De Certeau, iktidarın direniş karşısında sergilediği araçlara *strateji* adını verir. Buna göre strateji şu şekilde tanımlanmaktadır: *"Bir istek öznesi ile bir erk öznesinin belli bir çevreyle yalıtılmasıyla oluşan güç ilişkilerinin ölçülüp tartılmasıdır. Strateji uygulaması, her şeyden önce belirli bir aidiyet olarak çerçevesi çizilen bir alanın varlığını gerektirir. Bu alan, ilişkilere, belirgin bir biçimde dıştan bakılabilecek bir idareyi mümkün kılan, bu idarenin zeminini oluşturan alandır."* (De Certeau, 2009a, s. 54). Strateji'nin en belirgin özelliği işletme, ordu, kentsel mekân gibi bir iktidar odağının etrafında gelişmesi ve mekânı öncelemesidir. Bu mekân, iktidarın hem hedeflerini hem de tehditlerini içeren bir mekân olmak zorundadır. İktidarın geliştirdiği stratejiler, gücü öteki için görünür kılmaya yarar. Strateji, özetle gündelik yaşayışını sürdüren tüm insanlar için panoptik bir denetim mekânıdır. Strateji, iktidarın yerleştiği mekânla bağımlı olarak belirli bir fiziksel mekânda toplanan gücü sıradan insanın üzerine yayar ve direnişi bastırmaya çalışır (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 10).

De Certeau (2009a, s. 54) taktiği ise; *"Ne bir aidiyet üzerinden ne de ötekinin, görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır üzerinden yapılan hesaplamadır. Taktik, uygulama alanı olarak sadece ötekinin alanına sahiptir."* şeklinde ifade eder. Taktikler, direnişçilerin uyguladıkları kurnazlıklar olarak içerdikleri fırsatlara göre parçalı ve dağınık yapılara bürünebilirler. İktidar gibi yukarıdan aşağıya sistematik olarak nüfuz etmezler. Genelde, kaçak avlanırlar ve gizli kapaklı bir biçimde örgütlenirler. Buna göre, iktidarın çığlığına karşı; taktikler sürekli olarak mırıltılar çıkarır (Gardiner, 2016, s. 233). Taktikler, bireylerin marjinalliklerinden doğdukları için çok çeşitlidirler. Bireyler, taktikleri geliştirdikleri süreçte bir kimlik edinerek benlik duygusunu geliştirirler. Stratejinin mekâna bağımlı doğasına karşı taktik mekânsızdır. Parçalı ve dağınık yapısı onun tek bir merkezden idare edilmesini engeller. Mekâna bağımlı olmamakla birlikte zamana bağımlı olan taktik, zamanı iktidarın belirlediği stratejiye göre şekillendirir[33] (De Certeau, 2009a, s. 55).

---

[33] De Certeau'ya göre taktik, doğasındaki türlü kurnazlıkla, iktidarın yarattığı boşluklardan içeri sızar ve stratejilerle mücadele eder. Strateji ve taktik üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (De Certeau, 2009a, s. 52; De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 11). De Certeau, strateji ve taktiklerin oluşturduğu bütünlüğe ise *eylem sanatları* adını verir. Buna göre, birbirinden farklı birçok eylem sanatı vardır. Bunlardan ilki konuşma

De Certeau, zamana hükmettikleri için taktikleri ve taktiklerin uygulayıcıları olan eylemcileri tarih yazanlar olarak görmektedir (De Certeau, 2009a, s. 55; Gardiner, 2016, s. 242). Bu çalışma açısından değerlendirildiğinde, 22 küsur senedir sürdürdükleri eylemler boyunca, eylemleri sürekli kılabilmek için birçok taktik geliştiren CAH eylemcilerinin de tarih yazanlar oldukları vurgulanmalıdır. Eylemciler, öncelikle kendi hayatlarını dönüştürmüş; daha sonra Türkiye'nin toplumsal ve politik hayatında gelenekselleşen bir eylem kültürü oluşmasına yol açmış; hem mikro hem makro düzeyde dönüşümlere yol açmışlardır. Bu bağlamda, Türkiye'nin en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemi olan bu protesto eyleminin süreğen hale gelebilmesinin temelinde, iktidarın uyguladığı baskılayıcı stratejilere karşı, eylemcilerin geliştirdiği rasyonel taktiklerin yattığını belirtmek gerekir.

De Certeau'nun kavramsallaştırmasında belirleyici olanın taktikler olduğunu söylenebilir. Ona göre, *"Gündelik taktikler gündelik sanat icra etmektir."* (De Certeau, 2009a, s. 60). Sanat aslında zayıfın güçlü üzerinde doğru hamleyi yapmasıdır. Eylem sanatları çok değişik biçimler alabilir. Yeri geldiğinde bir kadının eşi için yemek pişirmeyi reddetmesi bir taktiksel eylem sanatı olarak düşünülebilir. Ya da, bir işçinin çalıştığı fabrikadaki iş aletlerine zarar vermesi, işçinin işveren üzerindeki taktiksel hamlesi olarak değerlendirilebilir. Yine, çalıştığı kurumun bahçesinde mesai saati içerisinde yürüyüşe çıkan bir memur da bir eylem sanatı icra etmektedir. Aynı zamanda, ürünlerin hasat zamanı iş bırakan köylüler de mülk sahibine karşı bir eylem sanatı ortaya koymaktadırlar (De Certeau, 2002, s. 71).

Son tahlilde De Certeau, Lefebvre ve Heller, bireyi iktidarın yapılanması karşısında irade sahibi bir toplumsal aktör olarak değerlendirmektedirler. Ancak, De Certeau'yu Lefebvre ve Heller'den ayıran önemli bir noktanın altını çizmek gerekir. De Certeau, devrim hedefini tümüyle yadsımaktadır. Ona göre, birey zaten içinde var olduğu gündelik alan içerisinde kendi gündelik dönüşümünü gerçekleştirecek güce ve iradeye sahiptir. Dolayısıyla, başta gündelik hayat olmak üzere tüm politik, toplumsal ve

---

sanatı; ikincisi düşünme sanatıdır. Esasen, gündelik eylem sanatları bütünüyle gündelik yaratıcılığı harekete geçirmek amacıyla örgütlenir ve tüm baskılama ve denetleme araçlarına karşı geliştirilen gündelik direnme biçimlerini kuşatır. Eylem sanatları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (De Certeau ve diğerleri, 1980, s. 20; De Certeau, 2002, s. 71; De Certeau, 2009b, s. 238).

ekonomik yapılanmanın bir devrim vasıtasıyla tamamen değişmesini beklemek rasyonel bir beklenti değildir (Gardiner, 2016, s 224). Birey, yapının kurbanı değil; kendi hayatının aktörü olduğuna göre kendi gündelik hayatını kendi eylem sanatlarıyla dönüştürmelidir. Buradan bakıldığında, De Certeau'nun çizdiği teorik çerçeve CA eylemleri için de açıklayıcı olmaktadır. Çünkü bu protesto eylemi, esasen bütün bir yapıyı devirmeye yönelik değil; sistemin demokratik bir revizyona uğraması ve hukuk devleti olmanın gereklerini yerine getirecek biçimde dönüşmesi hedefine yönelik olarak örgütlenmiştir.

Bu çalışmanın ikinci bölümün birinci ve ikinci kısmında, gündelik hayatı tanımlayarak, onu yönelik geliştirilen felsefi ve sosyolojik yaklaşımları değerlendirdik. Buradan hareketle, gündelik hayatın ele alınmasında eleştirel kuramların öneminin de altını çizdik. İkinci bölümün son kısmında ise, gündelik hayatın pratik örgütlenmesi ele alınacaktır. Bu bağlamda, gündelik hayatın aktörleri, mekânı, zamanı ve direniş pratikleri değerlendirilecektir.

2.3. GÜNDELİK HAYATIN PRATİK ÖRGÜTLENMESİ

Gündelik hayatın pratik örgütlenmesi gündelik hayata ilişkin birtakım temel soruların cevaplanmasını içerir. Bu bağlamda, ilk olarak sorulması gereken soru kimin gündelik hayatı sorusudur. Gündelik hayat, onu doğrudan yaşayan bireylerin; yani gündelik hayatın sıradan aktörlerinin ne yaptıklarıyla ilgilidir. Dolayısıyla, gündelik hayatının sahibi ya da kurbanı olan birey doğrudan gündelik hayatın pratik örgütlenmesini belirlemektedir. İkinci olarak, gündelik hayat ile zaman ve mekân meselesi birlikte değerlendirilir. Kimin gündelik hayatı sorusuna, nerede ve ne zaman soruları eklenir. Gündelik hayatta bir olayın ne zaman olduğu ve hangi mekânda gerçekleştiği doğrudan pratik örgütlenmenin aşamalarını oluşturmaktadır. Son olarak, gündelik hayatta gerçekleşen eylemlerin niteliği ele alınır. Örneğin seyahat etmek, sohbet etmek, kahvaltı yapmak, politik eylem örgütlemek gündeliği oluşturan rutin eylemlerdir (Highmore, 2002b, s. 1-2).

Özetle, gündelik hayatın pratik örgütlenmesi ne, kim tarafından, nerede, ne zaman, nasıl gibi temel soruların uygulamadaki karşılıkları ile doğrudan ilgilidir. Bu tezin sorunsalı açısından bakıldığında, bir politik eylemin gündelik hayatın aktörü olan

kadınlar tarafından nasıl bir gündelik aktivite hale getirildiği meselesi önem kazanmaktadır.

Gündelik hayatın pratik örgütlenmesinde ele önemli bir unsur, gündelik hayatın özel yaşam ve kamusal yaşam olarak ayrışması ile ilgilidir. Gündelik hayatın özel yaşam ve kamusal yaşam olarak pratik bir biçimde ayrışması, gündelik hayatın çoraklaşmasına sebep olmaktadır. Gündelik böylelikle durağan, sıkıcı, kasvetli bir yer halini alır ve depolitize bir forma bürünür. Oysaki gündelik hayat özel yaşama indirgenemeyecek kadar kapsayıcıdır. O hem politik olanı hem kamusal olanı hem aile yaşamını zaten kendiliğinden kapsar (Bon Hoa, 2014, s. 59). Bu nedenle gündelik hayatın pratik örgütlenmesini dönüştürebilecek bir eylem, özel alanda yaşanan deneyimleri kamusal söylemin bir parçası haline getirerek etkide bulunabilir.

2.3.1. Gündelik Hayatın Sıradan Aktörleri Olarak Kadınlar

Ben Highmore (2002b, s. 1), gündelik hayatı sorunsallaştırırken ilk ele alınması gereken öğenin gündelik hayatın aktörleri olduğunu söyler. Gündelik hayatın kamusal hayattan, politik hayattan ve uzmanlaşmış bilgiden koparılması sonucunda gündelik hayatın aktörleri de sıradan insanlar olarak kavranmaya başlanmıştır. Oysa gündelik hayatta sadece iki taraf vardır: hâkim olan ve tabi kılınan. Gündelik hayat tabi kılınan, domine edilen, baskılanan aşağıdakilerden oluşmaktadır. Aşağıdakiler ise; işçiler, çocuklar, kadınlar, göçmenler gibi baskı gören gruplardan meydana gelir. Sıradan gündelik hayatın aktörleri genellikle toplumsal cinsiyet, sınıf, ırk, etnisite gibi unsurlar tarafından belirlenir[34]. Buna göre, aşağıdakilerin gündelik hayatı halka özgü bir gündelik hayattır. Yukarıda ise, iktidar arayışında olan insanların gündelik hayatı vardır. Dolayısıyla, iki gündelik hayat arasında yerle gök arasında olduğu kadar mesafe vardır (Lefebvre, 2013, s. 67-68).

---

[34] Örneğin Andy Bennett (2005, s. 9), gündelik hayatın aktörünü kuşatıcı gündelik yapılar karşısındaki konumuna göre tanımlar. Ona göre, aktör bu baskıcı yapıların karşısında o yapıları sessiz bir şekilde seyreden bir kurban değil; yapıların oluşturduğu durumlara karşı mücadele eden aktif bir bireydir. Bu aktif birey, kendi gündelik hayatına sahip çıkan ve onu dönüştürebileceği yönünde inancı olan kişidir. Bennett'in aktör üzerine tartışması için bkz: (Bennett, 2005).

Her toplumda farklı bir gündelik hayat hüküm sürer. Gündelik hayat, içine yerleştiği toplumun ekonomik ve sosyo kültürel yapılanmalara sıkı sıkıya bağlıdır. Bu bağlamda, her toplumun gündelik hayatı içerisindeki aktörler ve gerçekleştirdikleri eylemler de değişmektedir. Burada, bu tezin sorunsalı açısından, CAH örneğinden hareket ederek gündelik hayatın kadın aktörleri incelenecektir.

Kadın aktörler, aşağıdakilerin içerisinde gündelik hayatın tüm bezdirici yönlerine maruz kalan kitlelerden birini oluşturmaktadırlar. Mücadele içerisine girerek gündelik hayatlarını kalıcı bir biçimde dönüştürmeleri için hayatlarında gerçek bir kırılma olması gerekmektedir; burada bu kırılmaya ailenin bir üyesinin (eş, baba, abi, kardeş, çocuk) zorla kaybedilmesi ile gerçekleşen politik şiddet neden olmaktadır. Kendisini özel hayatı ile bütünleştiren ve bir aile içerisinde var eden kadın aktör, bu şiddet formu karşısında kendi gündelikliğinin içine gömülmeyi reddedip sokağa çıkarak yeni bir gündelik hayat örgütleyebilmektedir.

Kadın aktörlerin gündelik hayattaki eylemlerine değinen Highmore'a (2002a, s. 11) göre, kadınlar için gündelik hayatta sıkıntı maksimum düzeyindedir. Çünkü kadınların yürüttüğü gündelik hayat aktiviteleri birbirinden sıkıcı, hiçbir yaratıcılık gerektirmeyen ve bıktırıcı bir gündelik rutin içerisinde seyreden eylemlerdir. Betty Friedan (2002, s. 60), kadınların gündelik olarak çocuklarının gıdalarını hazırladıklarını, ev temizlediklerini, ütü yaptıklarını, yemek yaptıklarını belirterek gün sonra erdiğinde her kadının kendine şu soruyu sormaktan imtina ettiğini söyler: *"Hepsi bu mu?"*

Friedan, gündelik hayatın kadınlar için çok problematik bir saha olduğunu söylerken; bu problemlerin üzerinin düzen tarafından örtüldüğünü belirtmektedir. Kadınların gündelik rolleri eş ve anne olmak üzerine kurgulanmıştır. Dolayısıyla, kadınlar giderek kariyer yapmak istemeyen, politik haklarını bilincinde olmayan, kamusal alana ilgisiz bireyler haline gelmektedirler. Friedan, 1950'lerde Amerikan toplumunu incelerken, iyi bir eş bulmak ve çocuk doğurmanın kadınlar için doğru roller olarak içselleştirdiklerini çıkarsamaktadır. Kadınların kamusal alana çıkışı ise, ancak eşiyle birlikte; ya da ev içi rollerin uzantısı olarak gerçekleşebilmektedir. Friedan'ın (2002, s. 60) saha çalışması yaptığı kadınlardan biri şu şekilde hislerini ifade etmektedir: *"Öyle sanıyorum ki, sanki mevcut değilim, yokum."*

Kadınlar, gündelik hayatın her alanında var olan aktörlerdir. Hem özel hem kamusal alanda, hem ev hem sokakta hayatın içerisindedirler. Ancak, gündelik hayat çalışmalarında, kadınlar genellikle ev ve ev işleri özelinde değerlendirilirler. Kamusal alan erkeklere atfedilirken; özel alan kadınların alanı olarak işlenmiştir (Tasouji, 2013, s. 67).

Dorothy Smith, kadınlar için bir sosyoloji inşa etme arayışına girerken kadınların gündelik hayat rollerine değinmektedir. Buna göre, gündelik dünya eril algılara göre oluşturulmuş bir dünyadır. Gündelik hayat, toplumsal cinsiyetçi pratiklerle donatılmıştır. Bu anlayışa göre, kadınları kendi hayatını dönüştürme kapasitesi olan failler gibi algılamak mümkün değildir. Kadınlar özel alanları içerisinde, biyolojik yeniden üretim, çocuk büyütme, ev işleri gibi pratiklerle uğraşan sıradan aktörler olarak toplumsal hayattan dışlanmıştır[35] (Smith, 2002, s. 276; Gardiner, 2016, s. 262).

Mary Holmes, çözümlemesinde tıpkı Smith gibi toplumsal cinsiyetten yola çıkmaktadır. Buna göre, kadınların toplumsal cinsiyet rollerine hapsolmasının tüm pratikleri gündelik hayat içerisinden doğmaktadır. Gündelik hayat tamamen toplumsal cinsiyetçi bir kavramdır. Çünkü gündelik hayatın işleyişinde her rol, kadın ve erkek cinsiyetine göre belirlenmektedir (Holmes, 2009, s. 9). Holmes, gündelik hayat yaklaşımlarında kadınların üç kriterden hareketle analiz edildiğini belirtmektedir: Statü, sınıf ve kültür.[36]

Erving Goffman (2002, s. 53), toplumsal cinsiyete paralel biçimde kadınların erkeklerle aynı benlik sunumları içerisinde hareket etmediklerini belirtmiştir. Buna göre, kadınlar verili ataerkil ilişkiler içerisinde kendilerine verilen kalıplaşmış rollerin dışına çıkamamaktadırlar. De Certeau ise, kadınların yüklendiği işlerin aslında çok önemli

---

[35] Smith'in yaklaşımın özgün noktalarından birisi, gündelik hayatta kadın sorunsalına yönelik sınıfsal bir analiz geliştirmesidir. Buna göre, işçi sınıfına mensup bir kadın ile orta sınıfa mensup bir kadının aynı gündelik yaşam pratiklerine sahip olacağını söylemek mümkün değildir. Ev içi rollere vurgu yapan Smith, işçi kadının dünyasının annelik ve ev kadınlığı rollerini ikinci plana atmadığını özellikle vurgular. Buradan hareketle Smith, kadınlar için bir sosyoloji kurmanın elzemliğinin ve bu sosyolojinin mikro merkezinin de gündelik hayat alanı olduğunun ısrarla altını çizmektedir. Smith'in yaklaşımı üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Smith, 2002, s. 276).

[36] Bu bağlamda, statüyü ele alan yaklaşım, kadını toplumda edindiği statü ve prestijlere göre sınıflandırır. Sınıf temelli yaklaşım, burjuva ya da işçi bir kadının aynı gündelik hayat pratiklerini gerçekleştirmeyeceğini belirtir. Kültürü baz alan yaklaşım ise, kadını kültürel durumu ve etnisite gibi kriterlerle ayrıştırır. Mary Holmes'un analizi üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Holmes, 2009, s. 11; Chhabra, 2015;).

olmasına rağmen önemsiz, uygulanması özel bir zekâ seviyesi gerektirmeyen ve sıradan gibi görünen işler olarak nitelenmesini eleştirir. Kadınlar, gündelik hayat içerisinde yaptıkları işlerin sorgulamasına girmeden verili düzenin kabullerine göre hayatlarını sürdürmektedirler. Esasen, bir işi birinin üstlenmesi gerekiyorsa bu kişi genelde kadın olmaktadır. De Certeau, bir çocuk sesinden kadınların gündelik hayat içerisindeki durumunu şu şekilde özetler: *"Annem çalışmıyor; çünkü çok fazla işi var."* (De Certeau, 2009b, s. 179).

Henri Lefebvre, gündelik hayat eleştirisini kurarken kadınlar üzerine önemle eğilmiştir. Buna göre, bir gündelik hayat eleştirisinin mutlaka kadınların konumları ile ilgili çözümlemelerde bulunması gerekir. Lefebvre (1998, s. 47), modern toplumda kadının durumunun tartışmalı olduğu gerçeğinden hareketle; gündelik hayatın esas yükünü taşıyan kesimin kadınlar olduğunun altını şu sözlerle çizmektedir: "*Ezilmiş olan, bir yandan tarihin ve toplumsal hayatın nesnesi, bir yandan da esas özneler olan, binanın temeli olma görevi gören kadınların önemi."* Lefebvre (2013, s. 50), gündelik hayatın kadınlar açısından usandırıcı pratiklerini ise şu sözlerle örneklemiştir: *"Her gün binlerce ve binlerce kadın önceki günden beri hissedilmeden biriken tozu alıyor. Her yemekten sonra sürekli olarak, tabakları ve tencereleri tekrar yıkıyorlar. Sürekli olarak, ister elde olsun ister makinede, çamaşırlarda ve giysilerde birikmiş kiri çıkarıyorlar; topukların ayakkabılara kaçınılmaz biçimde hafifçe sürtmesinin neden olduğu çorap deliklerini yamıyorlar; boşalan dolaplara ya da buzdolaplarına paket paket makarna ve kilolarca sebze meyve dolduruyorlar."*[37]

Özetle, kadınların gündelik bir aktör olarak neyi nasıl eyleyebileceğinin sınırları toplumsal cinsiyetçi bir yaklaşımla belirlenmektedir. Kadınlar, maruz kaldıkları cinsiyetçi anlayış ve bu anlayışla sergilenen ataerkil kodlar nedeniyle gündelik hayatı kendi özel alanlarında sürdürmektedirler. Bu nedenle de, gündelik direnişi gerçekleştirebilecek bir aktör olarak görülmemektedirler (Holmes, 2009, s. 82).

[37] Lefebvre, tıpkı Smith gibi kadın aktörlerin gündelik hayatını ele alırken sınıfsal bir bakış açısı izlemiştir. Buna göre, bir ev kadınıyla bir iş kadınının gündelik hayatı aynı değildir. Ev kadını, gündelik hayatın usandırıcı pratiklerine daha fazla maruz kalmaktadır. Kadın, bütünsel insan kategorisinden dışlanmış ve apolitik bir birey olarak kurgulanmıştır. Oysa kadın olmak aynı zamanda bir başkaldırı, bir hak talep etme işidir. Ancak, kadınlar apolitik nesneler haline getirilerek yabancılaşmış bir dünyaya hapsedilmişlerdir. Lefebvre'nin kadınlar üzerine analizleri için bkz: (Lefebvre, 1998, s.106; Lefebvre, 2013, s. 59; Lefebvre, 2013, s. 90).

Öte yandan, kadınların tarihsel olarak verdiği mücadelelere bakıldığında gündelik hayatın dönüşümünün merkezinde yer aldıklarını görürüz. Kadınlar, kamusal alana dair haklarını talep edebilmek için uzun erimli mücadelelerde bulunmuşlardır. İlk olarak 19. yüzyılda ortaya çıkan feminist hareketler, dalga dalga farklı yıllara ve yüzyıllara yayılarak gelişmişlerdir. Kadınlar bu toplumsal mücadelelerde kendilerini bir yurttaş ve kamusal aktörler olarak ortaya koymuşlardır (Holmes, 2009, s. 82).

Bu tezde ele alınan CA hareketi, feminist hareket olmaktan ziyade bir insan hakları hareketi olarak tanımlanabilir. Ancak, bu hareket kadın baskın bir karaktere sahiptir ve protesto eylemcilerinin çoğu kadınlardan oluşmaktadır. Bu mücadele içerisinde, anneler özelinde harekete katılan tüm kayıp yakını ve aktivist kadınların kamusal alanda yer alarak bir hak talep etme savaşımı verdikleri söylenmelidir. O nedenle, gündelik hayatın bir aktörü olarak kadın, bu çalışmanın merkezinde yer almaktadır. Çünkü kadın, bir protesto eylemine müdahil olarak kendi gündelik hayatını dönüştürmektedir.

2.3.2. Gündelik Hayat ve Mekân

Gündelik hayat, belirli bir mekân ve o mekânın üzerinde işleyen belirli bir zamanın ruhu olmadan anlaşılamaz. Zaman ve mekân gündeliği oluşturan iki önemli ve aynı zamanda birbirine bağlı değişkendir (Lefebvre, 1998, s. 217). Özellikle gündelik hayatı eleştirel olarak ele aldığımızda, gündelik hayatı dönüştürebilmek için gündelik olayların üzerinden akıp geçtiği gündelik mekânları dönüştürmek gerekliliği açığa çıkar (Lefebvre, 1998, s. 74).

Gündelik hayat ve mekân kavramlarını birlikte düşündüğümüzde ilk olarak işaret edilmesi gereken; özel ve kamusal hayatın birbirinden ayrıştırılmasıyla açığa çıkan önemli bir ayrım olan kamusal alan ve özel alan ayrımıdır. Özel alan ve o olana sıkıştırılmış kadınlar gündelik hayatın temel taşlarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda, gündelik hayat eleştirisi kadınların konumunu ve özel alanın gündelik olanla eş anlamlı olarak değerlendirilmesini temel alarak işe başlamalıdır.

Özel ve kamusal alan ikiliği, modern toplumda ortaya çıkan yapay bir ikiliktir. Kadınlar için bir mahrum kılma alanı olarak kurgulanan özel alan, kadınların tüm gündelik hayatının akıp gittiği zemini oluşturmaktadır. Kadınların kamusal alana çıkışının

denetim altına alınması ihtiyacı, bu yapay ikiliğin doğmasına sebep olmuştur. Bu süreçte, kadınların ne kadar süreyle, hangi saatlerde ve kimlerle kamusal alana çıkabileceği bir sorunsal olarak açığa çıkmıştır. Gülnur Acar Savran'a (2002, s. 300) göre, özel alanın kadınla ilişkilendirilmesi sonucunda kadınların gündelik aktiviteleri *ev işi* kavramı ile ifade edilmeye başlanmıştır. Kadınlar erkeklerle aynı biçimde yurttaş olmaktan alıkonularak; bıktırıcı bir gündelik hayat zeminine terk edilmişlerdir.[38]

Kadınların gündelik hayatının akıp gittiği özen alan evdir. Sarah Pink'e (2004, s. 10) göre ev, toplumsal cinsiyetle doğrudan bağlantılı bir alandır; çünkü kadının doğal mekânı olarak görülmektedir. Toplumsal cinsiyet evdeki hem maddi hem duyumsal çevreyi belirlemektedir. Pink her şehirde, bölgede ya da ülkede kadınların evle farklı ilişkilenme biçimleri olduğunun altını çizmektedir. Kadınların ev ve sokak arasında; bir diğer biçimiyle özel alan ve kamusal alan arasında kurdukları dolayım, içinde yaşadıkları kültürün kodlarıyla yakından bağlantılıdır. Ev işlerini, *"…tekrara dayalı olarak gerçekleştirilen günlük performanslar"* (Pink, 2004, s. 41) olarak tanımlayan Pink, bu işlerin kadınların üzerinde bezginlik veren bir ruh haline sebep olduklarını belirtmektedir.[39]

Ev işlerinin feminist kuram tarafından etraflıca ele alınması 70'li yıllarda gerçekleşmiştir. Bu dönemde, ev işleri kamusal bir mesele olarak görülmeye başlanmıştır; çünkü feminist yaklaşımlar özel olanın aynı zamanda politik olduğunu saptayarak, kadının özel alandaki sorunlarının kamusal denetim dışında bırakılmasına tepki göstermiştir. Kamusal alanın karşısında özel alanın; evin karşısında sokağın konumlanması, kamusal ve özel alan arasındaki sınırları net çerçevelerle ortaya koymaktadır (Pink, 2004, s. 10). Buna göre ev, kadının erkeği konforlu bir tüketim içerisinde hissetmesi için sürekli ve günlük olarak yarattığı bir alan olarak görülür. Kadınlar, ev işleri vasıtasıyla evi kendilerine ait kılmaktadırlar. Ev, aynı zamanda bir

---

[38] Kamusal alanın dönüşümünü ayrıntılı bir biçimde ele alan Jürgen Habermas (2012, s. 174) modern dönemin burjuva kamusal alanının eleştirisini şu sözlerle ifade etmiştir: *"Burjuva kamusallığı, umuma açıklık ilkesi ile kaimdir. Belirlenebilir grupların eo ipso (kendiliğinden) dışlandığı bir kamusallık sadece eksik olmakla kalmaz, bunun da ötesinde artık kamusallık olmaktan çıkar."* Habermas, her ne kadar burjuva kamusal alanın herkesin eşit biçimde ulaşamadığı bir alan olarak biçimlendiğini belirtse de; patriarkal ilişkileri ikincil planda tutması kadınlar açısından kamusal alana çıkışın daha zor olduğu gerçekliğini yadsımaktadır. Habermas'ın kamusal alan üzerine analizleri için bkz: (Habermas, 2012).

[39] Pink, 1997 yılında İspanya'da ev kadınları üzerine yaptığı bir saha araştırmasında, alt gelir düzeyindeki sınıflarda ve özellikle çekirdek aile tipinde kadının ev işleriyle doğrudan bağlantılandığını tespit etmiştir. Pink'in çalışması hakkında detaylı bilgi için bkz: (Pink, 2004).

kadınla bir erkek arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koyabilecek mikro bir alandır. Sokak ise, kadının türlü kısıtlamalar altında müdahil olabildiği bir özgürlük alanıdır. Sokak ve ev, gündelik aktivitelerin süregeldiği iki önemli mekân olarak önem kazanmaktadır (Pink, 2004, s. 44).[40] Dolayısıyla, kadınların sokağı bir hak olarak talep etmeleri başlı başına devrimci ve yeniden inşa edici bir istek olarak yorumlanabilir; çünkü bu talep var olan gündelik hayatın işleyişini temelden sarsacak bir taleptir. Bu bağlamda, CAH eylemcilerinin Galatasaray Meydanı'nı sahiplenişi ve eylemin bu mekânda sürekli kılınması önem kazanmaktadır.

Selda Tuncer, kadınların kamusal alanı nasıl deneyimlediğini açıklayabilmek için, onların gündelik hayattaki eylemlerini ve ilişkilerini değerlendirmek gerektiğini belirtir. Çünkü kadının doğal mekânı olarak görülen evden koparak sokağa adım atabilmesi gündelik gerekçelerle temellendirilmiş olmalıdır. Buna göre, erkeğin mekânı olarak görülen sokakta ne zaman ve nasıl var olduğu toplum tarafından hiçbir şekilde mesele edilmezken; kadından sokaktaki varoluşunu farklı sebeplerle gerekçelendirmesi beklenir (Tuncer, 2016, s. 58).[41] Bu bağlamda, kadınların özel alanları dışındaki kamusal varoluşları evden dışarıya ilk adımlarını attıkları andan itibaren başlar. Onlar için artık sinema, bakkal, otopark, çay bahçesi vs. her türlü mekân bir kamusal alan deneyimini içermektedir.

Kadınlar kamusal alanı deneyimlerken sürekli bir denetim altındadırlar. Ne giydikleri, nasıl konuştukları gibi birçok unsur farklı toplumsal aktörler tarafından sürekli olarak sorgulanmaktadır. Dolayısıyla, bütün bir gündelik hayat ve onun somut olarak var olduğu tüm özel ve kamusal mekân deneyimleri cinsiyetlendirilmiş bir biçimde örgütlenmiştir (Tuncer, 2015, s. 31). Bu cinsiyetlendirilmiş düzen, çoğu kadının mücadele direncini kırarak kendisini geri çekmesi sonucunu doğurmakta ve içselleştirilmiş bir çaresizliğe yol açmaktadır. Kamusal hayata katılımında birçok baskı

---

[40] Pink, ev kavramından hareketle *ev kadını* kavramını tartışmaktadır. Buna göre, ev kadını öncelikle toplumsal cinsiyetçi bir ikondur. Ev kadınının eş olmak ve anne olmak rolleriyle donandığını söyleyen Pink, ev kadınlığının ancak bir aile düzeni içerisinde tanımlanabileceğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Pink, 2004, s. 94).

[41] Selda Tuncer, kadınların kamusal alan olarak sokağa katılımlarının ahlaki değerlerle ilişkilendirildiğini belirtmiş ve kadınların sokağı kullanmak için birçok ahlaki normla baş etmek zorunda kaldığını ifade etmiştir. Türkçe'de, sokağın negatif çağrışımlarla ele alındığını belirten Tuncer, *sokak kadını* ya da *sokak kızı* ifadelerinin toplumca ahlaki nitelikler barındırmayan kadın olarak tanımlandığını belirtmiştir. Tuncer'in kadın ve sokak üzerine çalışması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Tuncer, 2016, s. 57).

pratiğiyle karşı karşıya kalan kadınlar, yaşadıkları evin içerisinde kendilerine ait bir dünya kurmayı tercih etmiş ve bunu normalleştirmişlerdir (Tuncer, 2015, s. 47).

Gündelik hayat ve mekân ilişkisinin ilk boyutu, kamusal ve özel alan ayrımı idi. İkinci olarak ise, mekânın nasıl tanımlandığı ve sınıflandırıldığını ele almak gerekmektedir. Mekânda gündelik deneyimle bağlantısına bakıldığında şehir plancılar, mühendisler gibi uzmanların mekânı teknik bir planlama birimi olarak ele aldığını belirtmek gerekir. Oysa mekân, aynı zamanda toplumsal ilişkiler bütününe gönderme yapan bir birimdir. Gündelik ve toplumsal mücadelelerin tam orta yeridir; çünkü toplumsal çatışmalar bir mekân düzeyinde gerçekleşmektedir. Buna göre, mekânın bir politikası olmak zorundadır; çünkü mekân başlı başına politik bir olgudur (Elden, 2004, s. 183). Bu bağlamda, gündelik hayatın üzerinde akıp gittiği mekânla ilgili olarak ilk söylenmesi gereken şey, mekânın toplumsal ve politik bir üretim olduğudur. Lefebvre (2013, s. 245), gündelik mekânın toplumsal bir mekân olduğunu şu sözlerle belirtmektedir: *"Gündelik mekân, ikişer ikişer zıtlık içinde bulunan sağ- sol, yukarı-aşağı dört boyutluluğuyla geometrik mekândan farklılaşır."*

Buradan hareketle, toplumsal niteliğiyle ele alınan mekânın temsillerine bakıldığında, bu temsillerin söylemler, semboller, göstergeler, gündelik içinde akıp giden diyaloglar, tanım ve ifadeler olarak belirdiği görülür. Bu bağlamda, mekânın sembolik bölümlenmesi ise; coğrafi ve fiziksel tüm ayrımları nitelemektedir. Örneğin binalar, meydanlar, anıtlar, bulvarlar gibi (Schmid, 2008, s. 36).[42] Toplumsal mekânı tanımlamada, öznel veçhelere nesnel veçheler eşlik eder. Toplumsal mekân, birçok ağdan oluşan sosyal bir dokudur. Toplumsal mekân, tek değildir; birden çok toplumsal mekân vardır ve bu mekânlar üretimle ilişkilendirilmelidir. Çünkü mekân son kertede üretilen bir şeydir. Buna göre, toplumsal mekân, toplumsal eylemi mümkün kılan bir ilişkiler bütününe imkân sağlamaktadır (Lefebvre, 2014, s. 99).

Gündelik mekânı fiziksel, zihinsel ve toplumsal formların oluşturduğu bir bütünlük olarak görülmelidir. Buna göre, fiziksel form gerçekte var olan, üretilen ve kullanılan mekâna gönderme yapar. Zihinsel form, bilgi, haritalar, matematik ve geometri gibi

---

[42] Lefebvre, buradan yeni bir tasnifleme geliştirmekte ve toplumsal mekânın üç farklı duyusal özellikle bireyi sardığını belirtmektedir. Buna göre mekân, öncelikle sezilir; yani fark edilir. Daha sonra tasarlanır; yani zihinde tahayyül edilir. Son olarak, mekânda yaşanılır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2014, s. 99; Elden, 2004, s. 190).

araçları kullanan kent plancılar ve uzmanların algıladığı anlamda mekânı niteler. Toplumsal form ise, hem gerçekte var olan hem de hayal edilen bir mekânı açıklamaktadır. İşte, gündelik hayatın merkezi aslında toplumsal formda yatmaktadır. Mekân, gündelik sembol ve işaretleri içerisinde barındıran; aynı zamanda gündelik ilişkilerin üzerinde yaşandığı sosyal bir birim olarak kendini var eder. Bu bağlamda, mekân statik bir kütle değildir; aksine süregelen gündelik, toplumsal ve politik ilişkilere göre yeniden üretilen bir biçimdir (Elden, 2004, s. 190-191). Buradan hareketle, gündelik mekânın, hem coğrafi ve fiziksel bir lokasyon hem de üretim ilişkileri ve mülkiyet sahipliğine göre belirlenen politik bir araç olduğu söylenebilir (Butler, 2012, s. 37).[43]

Gündelik hayat ve mekân ilişkisi açısından, gündelik mekânın kentsel mekân olduğunu söyleyebiliriz. Gündelik hayatın modernite ile doğduğunu belirten Lefebvre, gündelik mekânın da kaçınılmaz biçimde bu modern dönemin ürünü olan kentsel mekân olduğunu söylemektedir. Buna göre kent, şenliğin ortaya çıkmasının ve gündeliğin ortadan kaldırılmasının temel lokasyonu olarak açığa çıkar. Lefebvre (1998, s. 139) kent ve gündelik arasındaki bağı şu sözleriyle ifade etmektedir: *"Kentli olanı, gündeliğe karşı etkili ve potansiyel olarak muzaffer bir direniş olarak ilan edebiliriz."*

Kentsel mekânı, sokağın kentsel mekânı olarak ele alınır. Sokak, öncelikle bir buluşma mekânıdır. Sokaklar ortadan kaldırıldığında tüm kent hayatı ve buna bağlı olarak gündelik hayat sönümlenir. O halde, kamusal mekânın merkezinde sokak vardır. Sokak, hem iktidarın hem de ona karşı direnen grupların kendini somut olarak inşa ettiği yerdir. Buna göre sokak, eğer iktidarın ve onun baskısının ayrıcalıklı alanı haline gelirse, gündelik hayatı dönüştürmek mümkün olmayacaktır. Lefebvre (2013, s. 327), sokağın önemini şu sözlerle ifade etmektedir: *"Sokak, ilginçliğini yitirdiğinde, gündelik hayat da önemini yitirir. Oysa çatlayana dek arabalarla dolduğunda, sinyal sistemlerine indirgendiğinde, şehir ne hale gelir?"* O nedenle, sokağın gündelik hayatın aktörleri

---

[43] Chris Butler (2012, s. 42), Lefebvre'den hareketle toplumsal, aynı zamanda gündelik mekânın bazı özelliklerini tanımlamıştır. İlk olarak toplumsal mekân, doğa ile yer değiştiren üretim araçları ve güçlerinin bir kısmıdır. Toplumsal mekân, aynı zamanda bir tüketim nesnesidir. Öte yandan, emeğin toplumsal olarak yeniden üretimidir. Mekân, aynı zamanda mülkiyet ilişkilerini yeniden üreten hiyerarşik planlamanın bir parçasıdır. Son olarak, toplumsal mekân ideolojik ve sembolik bir üstyapının parçasıdır. Manuel Castells (2014, s. 261) ise, mekânı toplumsal ve işlevsel yönlerini dikkate alarak ayrıştırmanın iktidarın bir taktiği olduğunu belirtmektedir. İktidar, tarihin her döneminde mekânı denetim altında tutarak onun aracılığıyla yönetilenler üzerindeki tahakkümünü sağlamlaştırmak istemiştir. Castells ve Butler'ın mekân üzerine çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Castells, 2014; Butler, 2012).

tarafından sahiplenilmesi, gündelik hayatın radikal dönüşümü için temel bir hedefi ifade etmektedir (Lefebvre, 2015b, s. 24-25).[44]

Sokaktaki kalabalıkların içerisinde gündelik hayatın aktörü olarak var olmaya çalışan ve modern hayatın kahramanı olan insanlar vardır. Sokaktaki kalabalık kendi içerisindeki gündelikle akıp gitmektedir. Kalabalığın içerisindeki sıradan insanlar cesaretlerini, zekâ ve yeteneklerini; yani varoluşlarındaki tüm kapasitelerini gündeliğin zorlayıcı ve bıktırıcı doğasını yıkmak için seferber ederler. O nedenle, sokak olmadan mücadele var olamaz. Bu nedenle, sokağı ele geçirmek ve yeniden biçimlendirmek gündelik aktörün amacı olmak durumundadır. Berman (2005, s. 202), gündelik hayatın somut göstergesi olan sokağın önemini şu sözlerle ifade eder: *"İnsanları göründükleri, hissettikleri, dünyayı deneyimledikleri halleriyle tanımasını bilmedikten sonra, ne kendilerini tanımaları ne de dünyayı değiştirmeleri yolunda hiçbir faydamız dokunamaz onlara. Sokağı okumayı bilmedikten sonra, Kapital'i hatmetmiş olsak neye yarar?"*

Toparlayacak olursak, gündelik hayatın pratik olarak örgütlendiği mekân, sokak ve sokağın kentsel mekânıdır. Kentsel mekânın somut gerçekliğinin bir parçası olabilmeyi başarabilen gündelik insan, gündeliği dönüştürme iradesine sahiptir (Lefebvre, 2015b, s. 117). Kent toplumu ve onun aktörleri ile özgürlüğün en üst biçimine ulaşılabilir. Çünkü kent esasen bir itiraz biçimi olarak, özel ve kamusal arasındaki muğlak sınırın erimesi, evin sokağa taşması, gündelik olmayanın gündeliği altüst etmesi anlamına gelmektedir (Lefebvre, 2015b, s. 135).

Castells, ancak gündelik hayatın sahibi olan aktörlerinin bu itirazı örgütleyebileceğini belirtmektedir. Gündelik hayatının bir sömürü nesnesine dönüşmesine itiraz edecek olan gruplar, öncelikle kendi yaşam mekânlarına sahip çıkmalıdırlar. Daha sonra, kamusal alanı kendilerine mal ederek onun iktidar tarafından bahşedilmesine yönelik bir itiraz geliştirmelidirler. Bu itiraz, mekânı kullanan iktidara karşı başka mekânları kullanmak suretiyle yapılabilir. İktidarın denetimi altındaki bir mekânı işgal etmek, iktidarın gündelik hayat üzerindeki baskısına ve aktörlerin gündelik hayatını mekânsızlaştırmaya

---

[44] Blanchot, Lefebvre ile benzer biçimde sokağın gündelik hayatın pratik örgütlenmesinin merkezi olduğunu belirtmektedir. Ona göre sokak, toplumsal hayatta var olan gündelik hayatı temsil eder. Sokakta meydana gelen gündelik aktiviteler kamusal hale gelir. O nedenle, gündelik hayatın aktörleri sokakta varlık gösterdiklerinde başka bir gündeliğin inşası başlar. Blanchot'un sokak üzerine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Bon Hoa, 2014, s. 67).

karşı yapılabilecek önemli bir protestodur (Castells, 2014, s. 200). Daha önce de belirttiğimiz gibi, CA hareketini bizzat örgütleyen protestocu kadınlar, sokağı sahiplenerek bir direniş gerçekleştirmiş ve seslerini hem Türkiye hem de dünya kamuoyuna sokakta gerçekleştirdikleri oturma eylemleri sayesinde duyurabilmişlerdir. Bu nedenle, sokağı kullanabilmek gündelik hayatın dönüşümünde temel bir belirleyici olarak karşımıza çıkar.

2.3.3. Gündelik Hayat ve Zaman

Gündelik hayat, belli bir zaman içerisinde akıp gider. Lefebvre, gündelik hayat üzerinden zaman kurgusunu modern ve modern öncesi döneme atıfla iki biçimde tanımlamaktadır: *Doğrusal zaman ve döngüsel zaman.* Bu tanımlama, gündelik hayatın rutin eylemlere dayalı olmasından yola çıkılarak geliştirilmiştir. Buna göre, modern öncesi toplumlarda var olan günlük hayat, programlanan bir nesne değildir ve doğanın döngülerine tabidir. Dolayısıyla, günlük hayatın zamanı döngüsel zamandır. Modern dönemde ise, programlama nesnesi olarak gündelik hayatın zamanı doğrusal bir biçimde yapılandırılmıştır. Bu doğrusal zaman duvar saatlerine, kol saatlerine, gündelik bir aktivite olarak çalışmanın rutin saatlerine uygun olarak örgütlenir (Lefebvre ve Regulier, 2005, s. 79).[45] Modern tüketim toplumunda, her şey hesaplanabilir ve doğrusal hale gelmiştir; yapay bir matematiksel düzene oturtulmuştur. Örneğin zamanı belirten dakikalar, tüketimlerimizi belirten para birimleri, uzunluk ölçüleri, kadınların kalori hesapları gibi (Elden, 2004, s. 117).

Gündelik hayatın içerisinde hiçbir şey statik değildir; her şey değişir ancak bu değişimin yönü doğaya bırakılamaz. O nedenle, gündelik hayat katı bir biçimde programlanmalıdır. Bu durum, iki türlü tepki doğurur. Bazı insanlar, her şeyin gündelik akış içerisinde bir program dâhilinde akması ve durağanlaşmasını normal karşılar; hatta kendisi de bu akışın bir parçası olmaktan mutluluk duyar. Diğerleri ise, gündelik hayatın bu kadar hızlı akıp gitmesine ve kendisinin bu akış içerisinde pasif bir seyirci

[45] Berber Bevernage (2012, s. 108), Lefebvre ile benzer biçimde, gündelik hayat ve zaman arasındaki bağlamı ele alırken *lineer zaman* kavramını kullanır. Buna göre, modern dönemin zamanı olan lineer; yani doğrusal olan zaman mutlak, homojen ve tartışılmayan bir işleyişi nitelemektedir. Zaman, insandan ve onun gündelik, toplumsal varoluşlarından azade olarak kendi mekanik işleyişinde akıp gitmektedir. Bu zaman algısı, rasyonalist bir dünya algısı içerisinde şekillenir. Lineer zaman ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Bevernage, 2012).

olmasına öfkelenir; ancak zaman tutulamayandır, akıp gider ve buna kimse karşı koyamaz (Lefebvre ve Levich, 1987, s. 8).[46]

Modern yaşamın zamanı örgütlemesiyle birlikte, üç farklı zaman türü ortaya çıkmıştır: Boş/Serbest zaman, gereksinilen zaman ve zoraki zaman. Gereksinilen zaman, genellikle bir sözleşmeyle tahsis edilmiş çalışma zamanıdır. Zoraki zaman ise, birtakım işleri yapmak, bir yerden bir yere giderken trafiği kullanmak gibi kent hayatının getirdiği eylemleri yaparken kaybedilen zamandır. Boş zaman ise, aslında bir yanılsamadan ibarettir ne modern birey böyle bir zamana sahip değildir (Butler, 2012, s. 81; Lefebvre ve Regulier, 2005, s. 79).*”*[47]

Lefebvre, zamanı ve unsurlarını değerlendirirken gündelik hayat içerisinde bazı anların yüceltilmesi gerektiğini söyler. *An/moment*, gündelik hayatı canlandıran bir zaman dilimini ifade eder. Festival/şenlik, gündelik hayat içerisinde tüm güçlerin birleşmesinden doğan bir patlama anıdır (Lefebvre, 2012, s. 35; Elden, 2004, s. 120). İşte, gündeliğin dönüşmeye başlayacağı nokta, bu devrimci anın açığa çıktığı zamandır. Bu an, tesadüfi ya da mucizevi değildir, gündelik hayatın içerisinde bir sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak açığa çıkar. Bu devrimci an sonra erdiğinde, gündelik bıktırıcı tekrarına yeniden başlar. Önemli olan, devrimci anın gündeliğin bütününe yayılmasıdır (Lefebvre, 2013, s. 328).

An/moment kavramı, *bellek/hafiza* kavramı ile ilişki içerisindedir. Buna göre, bellek geçmişte yaşanan bir anı niteler ve şimdi ile bir bağ kurmaya çalışır. Dolayısıyla, bugün

---

[46] Lefebvre (2005, s. 81), doğrusal ve döngüsel zaman arasındaki bağı *ritim analizi* ile kurar. Buna göre her toplumda, zamanın işleyiş biçimine eşlik eden bir ritim vardır. Örneğin, çağdaş kent toplumlarında doğrusal zaman saatlerin ritmine göre işler. Bu çağdaş toplum, doğanın döngülerini yok sayarak kendi modern iç ritmini oluşturmaya çalışır. Ancak, modern toplum bazen doğanın döngüsel ritmine yenik düşebilir. Döngüsel ritimler gündelik hayatın akışını bozduklarında, modern dünya zamanı manipüle ederek birtakım yapay ritimler oluşturmuştur. Gündelik olan böylelikle döngüsel değil; doğrusal tekrarlara dayandırılan bir biçim almıştır. Ritim analizi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre ve Regulier, 2005, s. 81; Butler, 2012, s. 81).

[47] Lefebvre (2012, s. 42), gündelik hayatın çalışma hayatı, boş vakit ve aile hayatı olarak ayrıştırılmasına karşı çıkar. Çalışma hayatını gereksinilen zamanla özdeşleştiren modernite, boş zamanı ise hem aile yaşamının hem de çalışma yaşamının dışarısına atarak onu gündelik hayatın alanı gibi göstermektedir. Ancak, gündelik hayat hem aile yaşamını hem çalışma yaşamını hem de boş zamanı kapsar. Çünkü gündelik hayatın öğeleri aile hayatı/özel hayat, çalışma hayatı ve boş vakit olarak ayrılırsa, yabancılaşma gündelik hayatı manipüle etmeye başlar. Bu süreçte, boş zaman bireyi özgürleştirici bir zemin olmaktan çıkar; bireyi baskı altına alan bir alan haline gelir. Boş zaman analizi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2012).

ile yakından ilişkilidir. Bellek, bugün gerçekleşmesi mümkün bir olasılığın açığa çıkarılmasını başarabilir. Bu ihtimali geçmişteki anları bugüne getirerek gerçekleştirir (Elden, 2004, s. 174). Bellek aslında, sürekli olarak başka birine ait olan bir yerde, bu yere sahip olmadan var olabilme yetisini gerçekleştirir. (De Certeau, 2009a, s. 175).

Bellek, geçmişi kendi öznelliklerinden hareket ederek yorumlayan toplumsal aktörler ortaya çıkmasına hizmet edebilir. Örneğin, CAH eylemcileri kendilerine ait olmayan bir mekânda, kendi yaşamlarında geçmişlerinde asılı kalan bir anı, ötekine hatırlatarak aslında toplumsal belleğe hitap ederler. O nedenle, onların eylemliliklerini anlamak için zaman ve buna bağlı olarak bellek önemli kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır. Hareketin ismi olan *Cumartesi Anneleri*'nin bir zamana atıf yapması, belleğin protesto ile ilişkisi üzerine düşünmeyi gerektirir. Buradan hareketle, bir sonraki başlıkta bellek ve gündelik hayatın dönüşümü arasındaki bağ detaylı biçimde ele alınacaktır.

2.3.3.1. Bellek/Hafıza ve Gündelik İlişkisi

Zaman kavramı ile birlikte düşünülebilecek *bellek/hafıza* kavramı, sosyal bilimler içerisine özellikle 80'li yıllardan sonra, kültür çalışmaları alanının zenginleşmesiyle dâhil olarak gündelik hayatın, buna bağlı olarak da toplumsal ve kültürel hayatın analizinde önemli bir kavramlaştırma olarak karşımıza çıkmaktadır. Belleğin farklı toplumsal alanlardaki etkilerini araştıran *bellek çalışmaları* disiplini, iktidarı elinde tutan gücün, toplumsal hayatın aktörlerinin belleğini nasıl manipüle ettiğini, bellekte neyin, ne şekilde ve ne zaman hatırlanması ve unutulmasını nasıl belirlediğini inceleme konusu yapmakta, bu nedenle de gündelik hayat çalışmalarının merkezinde durmaktadır (Cantek ve Orhon, 2014, s. 1).

Belleğin manipülasyona uğraması karşısında, bellek çalışmaları geçmişle hesaplaşma pratikleri geliştirmeye çalışmaktadır. Geçmişte yaşanan toplumsal ve politik olaylardan neşet eden travmaların bellekte nasıl yer edindiği ile ilgilenen bu alan, bu travmaların izlerini tüm topluma teşhir etmek, bireysel olduğu düşünülen travmaların aslında bir o kadar toplumsal olduğunu gözler önüne sermek, iktidar sahiplerinin sistematik olarak

uyguladığı unutturma pratiklerine karşı birtakım hatırlama/hatırlatma pratikleri geliştirmek gibi hedefler ortaya koymaktadır[48] (Cantek ve Orhon, 2014, s. 1).

Bu çalışmada ele alınan CA hareketi, geçmişin sağlıklı bir şekilde yeniden inşa edilmesinde belleğin önemini ortaya koyan bir örnek olarak değerlendirilebilir. Her hafta sürekli ve düzenli olarak gerçekleştirilen oturma eylemleri ile kamuoyuna bu yaşananlar sadece bizim travmamız değil; bu tüm toplumu ilgilendiren bir mesele denilmekte ve zorla kaybetme gerçekliğiyle tüm toplumun ve iktidarın yüzleşmesi sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda, bireysel olduğu düşünülen yas süreci kolektif hale getirilmeye çalışılmakta, mesele kamusal bir niteliğe bürünmektedir. Bu durum, protesto eylemlerinin aynı zamanda bir bellek çalışması niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Bellek üzerine düşünmek, aslında insanların içinde yaşadıkları dünyayı anlamlandırma biçimleri üzerine düşünmeyi gerektirir. Bu bağlamda, belleğin duygularla, kimlikle, geçmişle, bugünle; yani gündelik hayatı çepeçevre saran tüm öğelerle doğrudan ilişkili olduğu görülür. Bellek ile ifade edilen, geçmişte yaşanmış ve orada donup kalmış bir eylem biçimi değil; geçmiş üzerinden bugünün nasıl şekilleneceği olmaktadır; o nedenle bellek, hem dünü hem bugünü hem de önemli oranda yarını içine alan bir kavram olarak karşımızda durmaktadır (Misztal, 2003, s. 5).

Bellek, özü itibariyle kolektif bir nitelik taşımaktadır. Hafıza çalışmalarının babası olarak bilinen Maurice Halbwachs'ın öncülüğünü yaptığı yaklaşıma göre bellek, geçmişte yaşananların bireysel olarak depolandığı kişisel bir ambar değildir. Bellek kolektif olarak, geçmişte yaşanan tüm olayların yeniden üretimini karşılar; yani bir kolektiviteye işaret eder. Herhangi bir kolektiviteden soyutlanabilecek bir bireysel bellek bulunamayacağı çıkarımından hareket eden Halbwachs'a (2016, s. 13) göre, *"Bireysel hafıza diye bir şey olamaz, tek gerçek hafıza kolektif hafızadır."* Kolektif

---

[48] Kimlik politikaları ve buna bağlı olarak sözlü tarih çalışmalarının gelişmesiyle birlikte, cinsel istismara uğrayan kadınlar, Holokost ve savaş mağdurları, göçmenler, sömürülen emekçi sınıflar gibi birçok dezavantajlı grup kolektif bellek perspektifiyle çalışma konusu yapılmış, bu şekilde geçmişin yeniden inşasına kapı aralanmıştır. Böylelikle bellek çalışmaları adalet, hukuk, barış, demokrasi ve insan hakları söylemlerinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu çabalar sonucunda, tarihin bu grupların kolektif yaşanmışlıklarının tekrar gözden geçirilmesine olanak sağlayan bir alan haline getirilmesine katkı sunulmaktadır; çünkü ulusal tarih anlatısında yer edinen olaylar farklı gruplar tarafından farklı biçimlerde aktarılabilmektedir. Bellek çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Neyzi, 2011, s. 3).

bellek birçok değişkeni bir araya getiren karmaşık bir birleşim olarak karşımıza çıkmaktadır. Kolektif bellek yaşanmış deneyimlerin bugüne yansımaları, geleneğin bugünü belirleme biçimleri, kalıtımsal olarak kuşaktan kuşağa aktarılan değerler, konuşulmayan ve üzeri örtülen olayların bugünde hatırlanma biçimleri olarak farklı biçimlerde değerlendirilebilir (Gedi ve Elam, 1996, s. 37).

Kolektif belleğin geçmişe dönük yapılan bir hikâye etme faaliyeti ile yakından ilişkili olduğunu belirten Noa Gedi ve Yigal Elam (1996, s. 31-32), belleğin tarih bilimi ile ilişkisine dikkat çekmiştir. Kolektif bellek, dönemsel olarak tarihsel anlatılarla, mitlerle, destanlarla ve hikâyelerle şekillendirilerek gündelik hayatın aktörlerinin yaşadıkları ulusa ve ulusun resmi ideolojisine bağlılıklarını artırma hedefine yönelmiştir. Pierre Nora (2006, s. 22) ise, kolektif belleğin iktidar tarafından nasıl manipüle edildiğini ve bu manipüle edilme sürecinde tarih biliminden nasıl faydalanıldığını göstermek adına ikili bir kategorizasyona gitmiştir. İnsanların sahip olduğu mevcut ve canlı olan kolektif belleği *gerçek bellek* (real memory) olarak adlandırılan Nora, tarihsel anlatılarla manipüle edilen belleği ifade etmek için *tarihsel bellek* (historical memory) kavramını kullanmıştır (Nora, 2006, s. 22).[49]

Nora'ya göre tarih (2006, s. 20), tamamlanmamış ve sorunlu bir alana işaret etmektedir. Tarih, geçmişe aittir ve orada asılı kalmıştır. Bellek ise, sürekli bir devinim içerisindedir ve güncel bir fenomendir. Nora, belleği büyülü ve etkili bir oluşum olarak değerlendirmekte, ondaki kolektif ruha ve çoğul kimliklerin iradesine vurgu yapmaktadır. Tarih ise, tek bir kaynaktan tek bir bakış açısıyla kuşaktan kuşağa aktarılan geçmişte donup kalmış olaylardan ibarettir. Nora'ya (2006, 21) göre, *"Hafıza, her zaman yaşanan gruplar tarafından üretilen yaşamın kendisidir. Hafıza, her zaman güncel bir olay, sürekli şimdiki zamanda yaşanan bir bağdır; tarih, geçmişin bir tasavvurudur."* [50]

---

[49] Nora'nın (2006, s. 22) tarihsel bellek yaklaşımına göre, belleğin dört farklı boyutu vardır. İlk boyutta, belleğin sembolik olması yer alır. Buna örnek olarak, törenler ve anma ritüelleri gösterilmiştir. İkinci boyutta yer alan işlevsel yana göre, örgütler, otobiyografiler, kitaplar öne çıkmaktadır. Üçüncü boyut olan anıtsallık ise; mezarlıklar, binalar gibi abidevi niteliği olan yapıları kapsamaktadır. Son olarak, coğrafi boyutu içeren müzeler, arşivler ve kütüphaneler ele alınmıştır. Dolayısıyla Nora, belleğin kendine ait dinamiklerini geçmişten hareket ederek ele almakla birlikte, tarihle bellek arasına önemli bir mesafe koymaktadır. Nora'nın yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Nora, 2006).

[50] Özellikle 19. yüzyılda, kolektif belleğin tarihsel anlatılarla yoğun olarak şekillenmesi söz konusudur. Bu dönemde tarih ve kolektif belleğin birbirini karşılayan kavramlar olarak kullanıldığını söyleyebiliriz.

Halbwachs, geçmişin bireylerin ait oldukları toplumsal gruplara bağlı olarak oluşan toplumsal çerçeveler tarafından yeniden üretildiğini belirtir. Yani, bir grubun kolektif anıları toplumsal süreçlerden geçerek grubun kolektif belleğini yeniden inşa eder (Halbwachs, 2016, s. 14). Bu durumda, bellek geçmişi sürekli olarak inşa eden bir toplumsallık çerçevesi ile işlev kazanmaktadır. Geçmişin yeniden inşası, tarihsel bir olayın kendi gerçekliği içerisine yeniden yerleştirilmesine hizmet edebilir. Esasen, CA haftalık protesto eylemlerinin temel hedeflerinden birisi de budur; yani kayıplarının başına gelen olayların devlet aklıyla değil, yurttaşı temel alan insan haklarından yola çıkarak yeniden sorgulamasını yapmak ve geçmişi bu çerçevede bugünde yeniden kurmaya çalışmaktır.

Halbwachs, kimliğimizi oluşturan aktif geçmiş olarak nitelediği ve tek gerçek bellek olarak gördüğü kolektif belleği açıklarken *anımsama* kavramının özellikle altını çizer. Halbwachs yaşanan anıları, kolektif bellek kavramından hareketle iki boyutta kavramaktadır. Öncelikle bellek anıları tanır; bu durum daha önce o anının karşımıza çıkmış olduğu hissini uyandırır. Daha sonra ise, bellek bu anıları konumlandırır, bu konumlandırma sırasında düşünce devreye girer ve an, geçmişte yaşanan şeklinden farklı bir biçim alır. Bu konumlandırma işlemiyle, gündelik hayat anılar tarafından yeniden kuşatılır (Halbwachs, 2016, s. 187). Halbwachs, anımsamayı geçmişin farklı biçimlerle bugüne getirilmesine ve yorumlanmasına kapı aralayan bir kavram olarak değerlendirmektedir.[51]

Bu etki, uzun bir süre boyunca devam etmişse de, bu yaklaşıma karşı birtakım fikirler ortaya atılmıştır. Örneğin Misztal (2003, s. 5), kolektif bellek ve tarih arasındaki farklılıklara vurgu yapmaktadır. Buna göre, kolektif bellek özellikle bazı tarihsel dönemlerde geleneğin önemli bir kaynağı olarak işlev görmüş, geçmişe ait önemli görülen olaylardan yoğun olarak beslenmiştir. Ancak, tarih geçmişten beslenmekle birlikte, geçmişi bazı zaman dilimlerine oturtarak kesinleşmiş şablonlardan hareket eder. Buna ek olarak, tarih evrensel ve tekil bir kaynak olarak görülürken; bellek birçok toplumsal gruba ait olabilir. Ayrıca, tarih kişisel olmayan ve bilimsellik iddiasında bulunan objektif bir kaynak olarak değerlendirilirken; bellek rölatif bir olgu olarak nitelendirilmektedir. 20. yüzyılda, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Holokost, Vietnam Savaşı gibi tarihsel olaylardan hareket eden bellek araştırmacıları, kolektif belleğin tarihten özerkleşen ayrı bir kavram olduğuna vurgu yapmaktadırlar. Misztal ile benzer bir yaklaşımla Nora (2006, s. 20) da, belleği edilgen bir yapı olarak gören yaklaşımları eleştirerek tarihin belleği manipüle eden ve onu tek kaynak olarak biçimlendirdiğini söyleyen anlayışa karşı çıkmıştır. Misztal ve Nora'nın bellek çalışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Misztal, 2003; Nora, 2006).

[51] Misztal (2003, s. 6) ise anımsamayı, *"Belleğin saklı doğasında var olanları keşfetme süreci"* olarak tanımlamaktadır. Anımsama faaliyeti temel olarak, grubun içinde yer aldığı topluma bağlılığını artıran bir faaliyet olarak karşımıza çıkmaktadır; çünkü bir anıyı anımsamak o anının oluştuğu toplumsal koşulları da anımsamayı gerektirir. Misztal, politik iktidarı elinde tutanların anıların üzerinde de tam bir hâkimiyet kuracağını belirtmektedir. Buna göre, günümüz toplumları bir anlamda bellek yitimine uğratılmış toplumlardır. Misztal'ın anımsama üzerine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Misztal, 2003).

Halbwachs (2016, s. 15), din, sınıf, aile gibi birçok toplumsal çerçeve ileri sürerek anımsama faaliyetlerini ve toplumsal belleğin şekillenişini bu toplumsal gruplar tarafından oluşturulan çerçeveler ile açıklar. Örneğin, bizim örneğimiz açısından aile önemli bir hafıza çerçevesidir. Ailenin sahip olduğu ve farklı dönemlere ait anılar, bugün içerisinde tekrar şekillenerek ailenin kolektif belleğinde inşa edici rol oynarlar (Gedi ve Elam, 1996, s. 40; Halbwachs, 2016, s.188). Ortak duygular, düşünceler ve bağlılıklar geliştiren aile üyeleri ortak bir geçmişe sahiptirler.

CAH'nin kayıp yakını eylemcileri, esasen bu aidiyetlerinden hareketle politikleşmişlerdir. Bir aile üyesinin zorla kaybedilmesi ve ondan bir daha haber alınamaması üzerine bir eylemlilik sürecine giren kadınlar, ailenin kolektif belleğinden hareket ederek anılarını toplumsal ortamda tekrar konumlandırmakta, bu anıları kamusal belleğin de bir parçası haline getirmeye çalışmaktadırlar. Buna ek olarak, iktidarın unutturma ve yok sayma pratiklerine karşı bir direniş gerçekleştirerek anılarının ailenin kolektif belleğinden silinmesine karşı çıkmaktadırlar.

Kolektif belleğe yönelik olarak Halbwachs'ın önemli bir temsilcisi olduğu toplumcu yaklaşımın tersine, bireysel bellek ve anıları toplumdan bir ölçüde özerkleştirerek ele alan yaklaşımlar da vardır. Jeffrey Olick (1999, s. 337), bu ayrımdan hareket ederek kolektif belleğin iki farklı biçimde ele alınabileceğini belirtmiştir. Olick, özellikle psikolojiyi ön plana alan yaklaşımlardan hareket ederek, ilk olarak *toplu bellek* (collected memory) kavramını geliştirmiştir. Buna göre, sadece bir birey anımsayabilir ve unutabilir; o halde, bellek açısından en önemli olan şey, bireylerin duyguları ve yaşanmışlıklarıdır. Bu yaklaşım, bireyin aklını özünde bir kara kutu olarak görmekte, bu aklın işleyişinin toplumsal kolektivitelerden bir ölçüde bağımsızlaşan psikolojik ve nörolojik süreçlerine vurgu yapmaktadır (Olick, 1999, s. 338). Böylece, bellek çalışmaları en çok birey deneyimlerine ağırlık verdiğinden, bir ölçüde mağdurların sesi olarak görülmeye başlanmıştır. Olick ikinci olarak, *kolektif bellek* (collective memory) kavramını kullanmıştır. Bu bellek, bireylerin yaşadığı zihinsel ve psikolojik süreçlerin toplumun işleyiş kalıplarından azade olmadığı fikri üzerine inşa edilmiştir. (Olick, 1999, s. 340).

Halbwachs ve Olick'in yaklaşımlarına ekleyebileceğimiz, belleği politik bir kavram olarak ele alan yaklaşımlar bulunmaktadır. *Belleğin politikaları*, psikolojik ve

sosyolojik yaklaşımları yadsımamakla birlikte; belleğin politik iktidarı elinde bulunduranlar ve bu iktidarın uygulamalarına direnenler açısından yeni bir kavramlaştırmasını yapmışlardır. Özellikle, anımsama ve unutma/unutturma pratiklerine odaklanan bu yaklaşıma göre kitle iletişim araçları, kamusal ritüeller, resmi söylemler ve dil, eğitim sistemi, adalet sistemi gibi yapılar geçmişi manipüle etmektedir. Bellekteki deformasyon sonucunda, geçmişte yaşanan ve bugünün iktidarına tehdit olarak yansıyacak olan tüm meydan okuma biçimleri ve mücadeleler yok sayılmaktadır (Misztal, 2003, s. 62). Ancak bellek alt sınıfların ve baskılanan grupların bir silahı haline gelebilir.

Buradan yola çıkarak Misztal, belleğin mevcut iktidarı sağlamlaştırmaya hizmet eden bir vasıta olduğunu vurgulayarak mitler, ritüeller ve anma törenleri ile işleyen yaklaşımlara *hâkim ideoloji tezi* adını vermektedir. Kendi geliştirdiği yaklaşımı ise, hâkim ideolojiyle zıtlaşma, ona meydan okuma olarak adlandırmakta, bellek politikalarının işleyişini toplumdaki ezilen ve ezen taraflar arasındaki çatışma ve çekişmenin mücadele alanı olarak yorumlamaktadır. Belleğin iktidarın şekillenişine binaen yukarından aşağıya olarak oluşmadığını belirten Misztal, belleğin bu çatışmalar sonucunda aşağıdan da yapılandırılabileceğini belirtmektedir[52] (Misztal, 2003, s. 64).

Muhalif bellek politikaları açısından, Foucault'un iktidar ve onun karşısında konumlanan özne analizi önemli yer tutmaktadır. Foucault kolektif belleği, hâkim söylemlerle baskılanan marjinalleştirilmiş kolektif grupların politik gücü olarak görmektedir. Foucault, iktidarı analiz ederken öznenin ve öznenin deneyim biçimlerinin önemine vurgu yapmakta; delilik, suç, emek, söylem, cinsellik gibi bazı öznellik biçimlerinden hareketle muhalefet etme pratiklerini sorunsallaştırmaktadır (Foucault,

---

[52] İngiliz kültür çalışmaları araştırmacılarının da üzerinde durduğu bu yaklaşım, bir tarafta var olan hegemonik düzenin; öte yanda da buna meydan okuyan yerel gruplar ve aktörlerin eylemlerine odaklanmıştır. Hâkim olarak kurgulanan ve geçmişi yeniden inşa eden belleği *hâkim bellek* (dominant memory) olarak kavramlaştıran bu gelenekler, bunun karşısına ise *popüler bellek* (popular memory) kavramını koymuşlardır. Popüler belleği, mevcut olan belleğe yönelik tüm silme ve eleyerek anımsatma işleyişine karşı olarak muhalif ve karşı bir bellek olarak kurgulamışlardır (Misztal, 2003, s. 64). Örneğin meseleyi Nazilerin Yahudilere yönelik soykırım politikaları açısından ele alırsak, bir tarafta bu politikayı kapsayan Nazilerin belleği; öbür tarafta ise Yahudilerin geçmiş anılarından ve acılarından oluşan Yahudi kolektif belleği bulunmaktadır. (Neyzi, 2011, s. 4). İşte bu popüler bellek ya da muhalif bellek politikaları, etik açıdan doğru bir tarih yazımına, geçmişin bugünde yeniden inşasının sağlıklı bir biçimde yapılandırılmasına ve yaşanan kötü deneyimlerin bir daha yaşanmaması için sistematik bir çabaya karşılık gelmektedir. Popüler Bellek yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Misztal, 2003).

2000, s. 73; Keskin, 2000, s. 13). Foucault (2000, s. 73) iktidara yönelik analizinde, *"…bir iktidar ilişkisini tanımlayan, doğrudan ve aracısız olarak başkaları üzerinde değil; başkalarının eylemleri üzerinde eylemde bulunan bir eylem kipi olmasıdır: eylem üzerinde potansiyel ya da fiili eylem, gelecekteki ya da şu andaki eylemler üzerindeki bir eylem"* ifadesini kullanmaktadır. Buna göre, iktidar gerek doğrudan şiddet biçimleriyle gerekse öznenin politikalarını hedef alarak daha incelikli ve gizliden biçimler icat ederek birtakım eylemler yoluyla sürekli olarak özneyi hedef almaktadır, bu durumda da özne, belleği kullanarak bir direniş biçimi gerçekleştirebilecektir (Keskin, 2000, s. 15).

2.3.3.2. Travma ve Gündelik Hayat

Belleğin politikaları üzerine düşünmek, bellekte asılı kalan acı olayları niteleyen *travma* kavramı üzerine düşünmeyi gerektirmektedir. Travma, Macek'e (2014, s. 4) göre, *"Bireyin mevcut içsel dünyasında bütünleşemediği ve baş edemediği, kahredici ve duygusal olarak karşı konulamaz deneyim"*dir. Travma, gündelik hayatın ve toplumsal hayatın lineer akışını dikey olarak kesmekte ve zamanın akışını dönüştürerek bir zamansızlık algısına yol açmaktadır. Lineer zamana karşı olarak oluşan travmanın döngüsel zamanı gündeliği altüst etmektedir.[53] Travmatik deneyim, ilk ortaya çıkışı halinde birincil düzeyde deneyimlenir. Travma tetiklendiği takdirde ise, ikincil olarak yeniden deneyimlenmektedir ki bu deneyim, genellikle toplumsal çerçevelere bağlı olarak anımsama faaliyeti ile ortaya çıkmaktadır (Macek, 2014, s. 5).

Savaş, çatışma, zorla kaybedilme, yerinden etme gibi toplumsal travmalarda anıların tamamen unutulup bellekten silinmesinin mümkün olmadığını belirten Jenny Edkins (2003, s. 2), aksine bu anıların zihine musallat olduğunu ve orada asılı kaldığını belirtmektedir. Özellikle politik şiddetin farklı biçimlerinin yol açtığı travmalar, kamusal bir hale getirilmedikçe bir iyileşme sağlanamamakta; aksine acı deneyimler sürekli olarak belleği baskı altında tutmaktadır (Edkins, 2003, s. 2). Buradan hareketle,

---

[53] Suzanne Kaplan (2014, s. 160), bu durumu geçmişle gelecek arasındaki tüm bağlantının kopması anlamına gelen *zamanın çöküşü* (time collapse) olarak adlandırılmaktadır. Zamanın bu biçimde çöküşe uğraması durumunda, travmatik olay sürekli olarak kendini tekrar eder. O zaman, orada yaşanan şey tüm zamanı hükümranlığı haline alır ve şimdiye hükmetmeye başlar. Kaplan'ın yaklaşımı için bkz: (Kaplan, 2014).

bellek politikalarının politik şiddetle ve buna bağlı olarak gelişen travmatik deneyimle birlikte ele alınmasının gerekliliği ortaya çıkmaktadır.

Cem Kaptanoğlu (2011, s. 253), politik şiddetten kaynaklanan insan hakları ihlallerinden söz edildiğinde ortada mutlaka travmatik bir hakikatin var olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle, travmatik hakikati aramak aynı zamanda bir bellek çalışması niteliğindedir. Buradan yola çıkarak, gündelik hayat üzerinde travmanın yarattığı etki şu şekilde ifade edilebilir:

> Kişinin hayata yönelimini, kendine, dünyaya ve geleceğe, çevreye dair bütün algı, yaşantı ve değerlendirmelerini yeniden ele almasını gerektiren bir yaşantıdır travma… Dünya, travmatik bir olaydan sonra artık eskisi gibi değildir. "Hiçbir şey eskisi gibi olmayacak!" denildiği gibi. Dünya güvenilmezdir, biz yalnızızdır. Travmatik bir olay, çünkü bizi çaresizlik içinde bırakıp yalnızlığımızı en uç noktada yaşatır (Kaptanoğlu, 2011, s. 253).

Travma, başlangıçta iyileşemeyecek ani bir şok durumu olarak görülmekle birlikte; bellek üzerindeki travmatik baskının yeniden yorumlanması ile travmanın iyileştirilebilmesi kısmen mümkün olabilmektedir. Toplumsal ve politik şiddetle birlikte ortaya çıkan travmalar, kurbanları üzerinde tahrip edici bir etki yaratmakta ve onların gündelik hayatında büyük bir oyuk oluşturmaktadır. Bu durumda, travma sonrasında bireyin gündelik hayatı eskisi gibi olamamaktadır (Olick, 1999, s. 343). Ancak, birtakım iyileştirici mekanizmaların devreye sokulmasıyla, örneğin kurbanların başına gelenleri dinlemeye istekli olmak, onların deneyimlerini aktarmalarına izin vermek, unutmamaya ve unutturmamaya söz vermek gibi psikolojik motivasyonlarla travmaların üzerine gidilebilmektedir.

Bu uygulamaların devreye konulamadığı durumlarda ise, mağdurlarda bireysel intikam, düşmanlık, travmanın yerleşikleşmesi gibi durumlar görülebilmektedir. Olick, travmaya uğrayan ve kolektif belleği bu biçimde dönüşen bir bireyin önünde iki yol olduğunu belirtmektedir. Birinci yol, unutmak ve olanları yok saymaktır. Affetmek ve unutmak bir onarıcı bir çözüm olarak görülmektedir. İkinci yol ise, unutmamak ve olanların sadece bireysel hafızadan değil kolektif hafızadan da silinmemesi için mücadele etmektir (Olick, 1999, s. 344).

Buradan bakıldığında, CA eylemcilerinin ikinci seçeneği tercih ettiği ve yaşananların kayıp yakınlarının bireysel hafızasından çıkarılarak kolektif hafızanın bir parçası haline getirilmesi için mücadele verdiği söylenmelidir. Bu bağlamda, CAH eylemcilerinin

temel amacı unutmamak ve unutturmamaktır. Aynı zamanda, anıların tekrar ve sağlıklı bir biçimde yeniden konumlandırılmasını sağlamaya dönük olarak bu mücadele, yaşanan deneyimin kötü genler gibi kuşaktan kuşağa aktarılmasının da önüne geçmeyi hedeflemekte; ancak bunu yaparken intikamcı duygulardan uzak kalmaktadır.

Edkins (2003, s. 5), travma sonrasında toplum ve birey arasındaki güvene dayanan tüm bağların koptuğunu belirtmekte, mağdurun fiziksel varlığı devam etmekle birlikte anlam kazandığı tüm kolektif aidiyetlerin aşındığının altını çizmektedir. Bu durumda da, mağdur hayatına yeni bir anlam kazandırabilmek için yeni bir mücadele içerisine girmekte ve bu mücadeleyi gündelik hayatının bir parçası haline getirmektedir[54]

Misztal, travmanın toplumsal hareketler için açıklayıcı bir kavram olduğunu belirtmiştir. Çünkü yas ve travma bir toplumsal eylemliliğe sebep olabilmekte, bir mücadelenin ana dinamiğini oluşturabilmektedir (Misztal, 2003, s. 144). Buna göre, geçmişte yaşananların bugünün kolektif belleğine taşınması adalet, demokrasi ve insan hakları söylemlerinin güçlenmesine yol açacak bir toplumsal hareketliliğe sebep olabilecektir. Geçmişle yüzleşmek ise hem mağdurlarda iyileşme sağlayacak hem de toplumun daha barışçıl ve uyumlu hale gelmesine katkı sunacaktır (Misztal, 2003, s. 145).

Edkins ise, travma kavramının niteliksel olarak *kurbanlık/mağdurluk* ile protesto arasında salındığını belirterek, protestoyu seçenlerin mağdur olmaktan çıkıp hak savunucusu özneye dönüşebileceğini belirtmektedir. Öznelerin travma sonrasında hem kendi hayatlarını hem toplumu yeniden kurmak için politik bir mücadeleye girmeleri mümkündür. Bu şekilde, kendi gündelik hayatlarını dönüştüren protestocular geçmişin ve hakikatin yeniden inşası yolunda eylemlilik gösterebilirler. Saklanan, üzeri örtülen ve yok sayılan gerçeklerin kolektif bellekte yeniden yer edinmesi ise ancak böyle bir politik mücadele ile mümkün olabilir (Edkins, 2003, s. 10).

---

[54] Bellek politikalarının toplumsal ve gündelik hayatta yeniden inşa edici barışçıl bir hedefe ulaşabilmesi için birtakım uygulamalar gerekmektedir. İlk olarak, geçmişte yaşanan deneyimin doğru olarak adlandırılması gerekir. İkinci olarak, olaylarda ölenlere, kayıplara ve mağdurlara itibarlarının verilmesi; onların doğru bir toplumsal kimliğe kavuşturulmaları ve geçmişin doğru bir biçimde onurlandırılması gerekmektedir. Buna ek olarak, yaşananlara dönük hafıza mekânlarının oluşturulması yine iktidarın unutturma pratiklerinin karşısına konulacak bir politikanın aracı olabilir. Son olarak ise, yaşanan travmatik deneyimleri, konuşulamayan ve üzerine düşünülmeyen olmaktan kurtarmak gerekmektedir (Edkins, 2003, s. 4). Edkins'in yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Edkins, 2003).

Travmaya uğrayan kişinin politik bir mücadeleye katılması, aslında travmanın psikolojik semptomları da açığa çıkaracak bir hastalığa dönüşmesini engellemektedir. Aynı travmanın içerisine çekilmiş, ortak acı ve deneyimleri paylaşan insanların ortaya koyduğu ortak mücadele, kendi dayanışma pratiklerini örerek sağaltıcı bir işlev görmektedir (Macek, 2014, s. 6). Johanna Ray Vollhardt'a (2014, s. 75) göre, post travmatik gelişim sadece mağdurların öfke, acı, yas gibi duygusal durumlarına odaklanmaz. Aynı zamanda mağdurların yetkinleşme, güçlenme, politik özneleşme gibi süreçlerine de göndermede bulunur ki bu gelişimi geçiren kişi artık mağdur değil özne/aktör olarak tanımlanmalıdır (Vollhardt, 2014, s. 75). Vollhardt, *mağdur bilinci* (victim consciousness) kavramını, mağdurun politik bilincinin diğer grup aidiyetlerinden farklı bir ait olma biçimi olduğunu vurgulamak için kullanır. Buna göre, post- travmatik mağdur bilinci iki farklı şekilde açığa çıkabilir. Başka mağdur gruplarla dayanışmaya açık, dâhil edici, kapsayıcı mağdur bilincin olabileceği gibi, sadece kendi yaşanmışlığından yola çıkan intikamcı ve dışlayıcı mağdur bilinci de gelişebilmektedir. (Vollhardt, 2014, s. 76).

CA hareketi dayanışma halkalarının genişletilmesinden yana olan, daha fazla insanı mücadelenin bir parçası haline getirmeyi hedefleyen, aşağılama, yok sayma ve dışlama pratiklerini reddeden bir geleneğe sahiptir. Bu bağlamda eylemciler, acıları ortaklaştırarak post travmatik deneyimlerini ortak bir kamusallık yaratmak doğrultusunda kullanmaya çalışmaktadırlar. Buradan yola çıkarak, eylemcilerin kayıp yakınları ve onlara destek veren insan hakları aktivistlerinden oluştuğu düşünüldüğünde dayanışmanın travmanın etkilerini bertaraf edecek önemli bir güç oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Daha fazla insanın mücadelenin içine çekilmesi süreci, insan hakları aktivistlerinin eylemlere müdahil olmak ve kayıp yakınlarına doğrudan temas etmekle kendilerini yas ve travma sürecinin parçası haline getirdiği bir aşamayı nitelemektedir. Bu durumda, sürekli olarak tetiklenen bir olgu olarak travma, kayıp yakınlarının olduğu kadar onlarla dayanışma içerisinde bulunan insan hakları aktivistlerinin gündelik hayatında da bir kırılma yaratmaktadır (Kaplan, 2014, s. 162).

Ivana Macek (2014, s. 5), bir toplumsal mağduriyete ve hak ihlaline uğrayan kişilere destek olarak mücadele veren ve avukat, doktor gibi mesleki uzmanlardan ya da sadece

insani sebeplerle destek olan kişilerden oluşan insanların travmadan etkileniş sürecini, *ikincil travmatizasyon* (secondary/vicarious traumatization) olarak adlandırmaktadır. Kaptanoğlu ise (2011, s. 264), bir travmaya tanıklık etme durumunu ve buna bağlı olarak gelişen ikincil travmatizasyon sürecini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Her travmadan sonra bir ötekine ihtiyaç var. Travmatik yaşantılar, izolasyon koşullarında, etkileşim olmaksızın hiçbir şekilde öykü haline getirilip öykümüze entegre edilemezler. Bu öteki kim? İşte bizler, sizler. Bu öteki dinleyen, formüle etmeye, yorumlamaya, anlamlandırmaya çalışan, travmanın tarihini ve sürecini birlikte yazmaya çalışanlar. Bir bakıma toplum. Dinleyen toplum son derece önemli; yani toplumsal tanıklar… Bu, bizi ikincil travma mağduru haline getirebiliyor. Diyebiliriz ki; tanık olmak, karşı karşıya gelmek ya da olaydan haberdar olmak, travmatik bir olayın ruhsal etkileri açısından birbirinden çok farklı sonuçlar yaratmıyor.

İfadelerden anlaşılacağı üzere, travmayı birincil olarak deneyimleyen insanların acılarına ve acılarını toplumsal bir mücadeleye dönüştürdükleri sürece müdahil olmak, ikincil travmatizasyon biçiminde insan hakları aktivistlerini etkisi altına almaktadır. Dolayısıyla bizim örneğimizde, CAH eylemcilerini oluşturan kayıp yakınları ve insan hakları aktivistleri ilk olarak travmatik bir gerçeklikle yüzleşerek gündelik hayatlarında bir kırılma yaşamaktadırlar. Daha sonra, bu gerçeklikten yola çıkarak bir toplumsal hareket örgütleyerek gündelik hayatın dönüşümüne kapı aralamaktadırlar.

Buraya kadar yapılan değerlendirmelerden hareketle, bireysel dünyasında travmatik bir olayın parçası olan bireyin bu deneyimden sonra politik bir aktör haline gelebileceğini, kolektif bellek politikalarının da bu dönüşümün imkânlılığını açıklayan bir yaklaşım olarak ele alınabileceğini söyleyebiliriz. Bir sonraki başlıkta, politik bilinçlenme sürecinin; yani direnişin genel dinamikleri ve gündelik hayat içerisindeki örüntüleri ele alınacaktır.

2.3.4. Gündelik Hayatta Direniş

Direniş, gündelik hayatın içerisinde var olan eylem biçimlerinden biridir. Günlük yaşam, Gambacorta'nın (Aktaran: Gardiner, 2016, s. 35) ifadesiyle, *"Direnişin ortaya çıkışının, olasılıkların algılanmasının ve de vicdanın yeniden uyanışının en inatçı mecrasını temsil eder."* Henri Lefebvre ise, direnişi bir tür meydan okuma olarak görmektedir. Bireylerin ya da grupların gerçekleştireceği meydan okuma faaliyetinin gündelik hayatın dönüşümü için çok önemli olduğunun altını çizen Lefebvre, bu yöntemle iktidar ve onun yarattığı gündelik biçimlerle mücadele edilebileceğini

belirtmiştir. Çünkü meydan okuma, gündelik hayattaki tüm dağınık unsurları bir araya getirerek kolektif bir yaşam inşa edilmesini sağlar. Bu yolla, gündelik hayatın içerisinde yer alan bayağılığı çekip atar; onun yerine şenliği koyar[55] (Lefebvre, 2013, s. 241).

Jacques Ranciere (2002, s. 248), direniş olgusunu sıradan olan gündelik hayatın içerisinde parlak görünürlüklerin açığa çıkması olarak değerlendirmektedir. Direniş, daha fazla özgürlük talebinin ortaya koyduğu bir eylemlilik halidir. Belli bir mekânda oluşan toplumsal ilişkileri dönüştürmek gerektiğini ortaya koyan Ranciere, bu dönüşümü gerçekleştirmede işçiler ve kadınlara görev yüklemektedir. Ranciere, gündelik hayat içerisinde kültürel formların ve politik eylemin açığa çıkmasının gündelik hayatın estetik politikasını oluşturduğunu belirtir. Bu estetik rejim, eşitlik ve demokrasi fikrinin yerleşmesini sağlar (Ranciere, 2002, s. 248).

Lefebvre ve Ranciere'nin aksine, Maurice Blanchot gündelik hayattaki direnişi tüm yapıyı alaşağı edecek bir sürecin itici gücü olarak düşünmez. Blanchot, gündeliğin oluşmasının ve bunun tarihsel koşullarının önemine vurgu yapmaz; sadece gündelik hayattaki temsiller ve rollerle ilgilenir. Ona göre, önemli olan gündelik hayat içerisinde bireyin eylemleri ve onların sonuçlarıdır. Devrim fikrine karşı çıkan Blanchot, bireyin iktidarın gözünde bütüncül bir tehdit haline gelmeden gündeliğin içerisine gizlenmiş ve örtük direniş eylemleri örgütlemesinin daha doğru olduğunu belirtmektedir. Buna göre, önemli olan bütün bir gündelik hayatı devirmek değil, gündelik hayatın sıradan insanının kendi gündelik hayatında nefes alabileceği alanlar açmaktır. Bunun yolu da bireyin gündelik direniş eylemlerinden geçmektedir (Bon Hoa, 2014, s. 60).

Luce Irigaray Blanchot'a benzer biçimde, bireyin eylemlerine odaklanmaktadır. Bu bağlamda, bedeni politik direnişin merkezi olarak görmektedir. Gündelik direnişin politik direnişle ilişkisine dikkat çeken Irıgaray, gündelik hayatın aktörlerini politik bedenler olarak görmektedir. Irıgaray, gündelik olarak adlandırılabilecek aktiviteleri

---

[55] Lefebvre'ye göre direniş ve devrim, devletin ve politik faaliyetin gündelik hayattan bağımsız olduğu gerçekliğiyle savaşmalı, direnişçi özneler yaratabilmelidir. Gündelik hayatta direniş, hak talepleri yoluyla açığa çıkar. Her bir grup, kazanmak istedikleri haklar doğrultusunda mobilize olur. Örneğin, kadınların talepleri, göçmenlerin talepleri ve tüm insan hakları talepleri bu direniş mücadelesinin paydalarını oluştururlar. Lefebvre (2015a, s. 171), hak taleplerinden doğan gündelik direnişler sonucunda vücuda gelecek nihai devrimin amacını şu şekilde ifade etmektedir: *"Eğer devrim, başka deyişle toplumun radikal dönüşümü, hedef ve amaç olarak önüne hızlandırılmış büyümeyi ya da sadece politik kişiliklerin değişimini koymayacaksa, gündelik hayatın dönüşümünden başka hedefi, amacı ve anlamı olamaz."* Lefebvre'nin direniş ve devrim üzerine yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Lefebvre, 2015a).

diyet yapmak, maraton koşmak, alışverişe gitmek, yemek yemek gibi örneklerle açıklamaktadır. Ancak, bu gündelik aktiviteler her an politik olanla kesişebilir. Bu bağlamda, gündelik politik olana içerilmiş olur. Irigaray, burada açlık grevlerini örnek vermektedir. Yemek yemek gündelik bir eylemdir; ancak yemek yemeyi bir amaç doğrultusunda reddetmek hem politik hem de gündelik bir direniş eylemidir. (Colebrook, 2002, s. 703). Bu bağlamda, politik ve gündelik direniş birbiriyle organik bir ilişki içerisindedir; çünkü gündelik hayat politik olanın da merkezidir[56].

Sarah Pink (2012, s. 3), direnişi *aktivizm* kavramıyla eş anlamlı olarak adlandırmakta ve gündelik hayatla aktivizmin birbirinin karşıtı gibi konumlandırılmasını eleştirmektedir. Gündelik olanın sıradan ve rutin olanla; aktivizmin ise kamusal alanda gerçekleşen aniden patlayabilen büyüleyici olaylarla ilişkilendirilebileceğini söyleyen Pink, gündelik ve politik arasında yapay bir karşıtlık oluşturulduğunu belirtmektedir. Ancak Pink'e göre, gündelik hayatı, içerisinde aktivist pratiklerin, direniş eylemlerinin gerçekleşebileceği bir alan olarak düşünmek mümkündür. O nedenle gündelik hayat, insanın yaratıcı direniş eyleminin sahasıdır. Aktörler, aktörlerin temsilleri, mekânın kullanımı gibi birçok faktör gündelik direnişin seyrini etkilemektedir (Pink, 2012, s. 5).

Jocely A. Hollander ve Rachel L. Einwohner (2004, s. 534), direniş üzerine yaptıkları kapsamlı çalışmalarında, direnişin üzerinde uzlaşılan tek bir tanımı olmadığını belirterek ona dair özellikler sıralamışlardır. Direniş bireysel, kolektif ve kurumsal davranış biçimleri içeren bir kuruluştur. Direniş, aynı zamanda bireyin kendi çıkarları için özerk davranmasıdır. Teslimiyeti reddederek muhalefet sergilemek ve karşı koymaktır (Hollander ve Einwohner, 2004, s. 534).

Direnişin bazı fiziksel direnme biçimleri ve aktiviteler içerdiğini belirten Hollander ve Einwohner bunlara grev, yürüyüş, iş yavaşlatma, şiddete başvurma gibi örnekler vermektedir. Direnişe fiziksel formlarla birlikte sembolik davranışların da eşlik ettiğini belirten Hollander ve Einwohner, sessizliğin bir sembolik duruş olduğundan bahsetmektedir. Bir gündelik direnişin asimilasyona direnme ve bir değişim talep etme

---

[56] Michel Maffesoli'ye göre, gündelik ve toplumsal varoluş, politik ve ekonomik analizlere sıkıştırılamayacak kadar başat bir olaydır. Maffesoli, bireye empoze edilen toplumsal yapılara karşı direnişi önermektedir. Direniş gündelik, yerel, küresel ya da ulusal bağlamlarda açığa çıkabilir. Maffesoli, Blanchot ve Irigaray ile benzer olarak direnişin devrime dönüşmesinin gerekmediğini belirtir. Direnişler, toplumsal reformlara da sebep olabilir ve bu da birey için olumlu denebilecek bir gelişmedir. Maffesoli'nin direniş ve gündelik hayat hakkında çalışmaları için bkz: (Sheringham, 2006, s. 237).

gibi amaçları da olabilir. Bireysel veya kolektif düzeyde örgütlenmiş olabilir. Direniş, son tahlilde politik bir eylemdir (Hollander ve Einwohner, 2004, s. 535; Turiel, 2003, s. 2).[57]

James Scott, gündelik direnişi politik direnişten ayrıştırarak formüle etmiş bir kuramcı olarak iktidar ve direniş arasındaki bağlamdan yola çıkmaktadır. Buna göre, iktidar ve direniş arasındaki mücadelede mutlak bir kazanan yoktur. Çünkü iktidar ve direniş arasında çekişmeli bir politika hüküm sürer. Bu iki değişken arasındaki etkileşim asimetrik ve düzensizdir (Scott, 1990, s. 15; Vinthagen ve Johansson, 2013, s. 3). İktidar ve ona bağlı yapılar karşısında direniş içerisinde olan aktörler vardır ve bu iki yapı birbiriyle bir bütünlük içerisindedir (Reed-Danahay, 1993, s. 222).

James Scott, gündelik direnişi formüle etmek için Güney Asya'da yaptığı etnografik çalışmalardan hareket etmiştir. 1985 yılında ortaya attığı bir kavram olan *gündelik direniş* (everyday resistance) kavramı, gündelik direnişi direnişin politik, örgütlü ve kolektif biçimlerinden ayırır (Scott, 1990, s. 14; Vinthagen ve Johansson, 2013, s. 5). Gündelik direnişi, bireysel ve örtük bir direniş biçimi olarak gören Scott, politik direnişe göre daha az riskli olduğunun altını çizer. Buna göre, gündelik direniş örgütlenmelere değil bireysel insiyatiflere dayanır. Maddi tahakküm pratiklerine karşı olarak bireyin kendi gündelik yaşamına sahip çıkma eylemidir. Gündelik direniş, muhalif alt kültürleri ve yerel kültürleri devreye sokar (Scott, 1990, s. 15).

Scott, direnişin politik ve gündelik biçimlerini kendi yaklaşımında *gizli ve kamusal senaryolar* (hidden and public transcripts) olarak kavramlaştırmıştır. Scott (1989, s. 2246), gizli senaryoları şu şekilde tanımlamaktadır: *"Gizli senaryolar, bir gündelik aktörün duygularını gizlemesi, doğru konuşma eylemini üretmesi, doğru mekânda doğru*

---

[57] Bir olayı direniş olarak nitelendirebilmek için iki temel unsur gerekmektedir. Öncelikle, direniş bir eylem biçimidir. Gündelik ve politik olarak ortaya çıkabilir. Tabi kılma biçimlerine ve iktidarın yapılarına karşı direnç gösteren bir eylemlilik hali olarak yeni alternatifler üretmeye çalışır. İkinci olarak ise, direniş muhalif olmak durumundadır. Direniş karşı çıkan, değişim isteyen, meydan okuyan bir karşı ataktır. Mevcut iktidar ilişkilerine bir itirazdır, o nedenle muhalif bir eylemdir (Hollander ve Einwohner, 2004, s. 537; Gutmann, 1993, s. 75). Bazı direniş biçimleri kendini kamusal alanda apaçık var ederken; bazıları gizli, el atından ve örtük kalmayı tercih ederler. Bu durumda, direnişçilerin kimliği de belirsiz kalır. Hollander ve Einwohner, bir hareketin direniş eylemi olarak kabul edilmesi için karşı tarafın onu görmesi, tanıması ve kabul etmesi gerektiğini belirtmiştir. Direniş hakkında kapsamlı tartışmalar için bkz: (Hollander ve Einwohner, 2004; Gutmann, 1993; Turiel, 2003).

hareketleri sergilemesi üzerine kurulan taktiklerdir." Gizli senaryolar, fiziksel mekânların, boş zamanın ve aktif aktörlerin yaratılmasını gerektirir ve direnişin kamusal olmayan örtük biçimlerini tanımlar. Buna göre gündelik direniş, gizli bir senaryodur. Yeri geldiğinde kılık değiştirebilir, anonimdir, direnişçilerin kimlikleri belirsizdir, türlü kurnazlıklara ve oyunlara kapı aralar. Direnişin, aktif ve şiddet içeren biçimleri olabileceği gibi pasif direnme biçimleri de vardır. Bu biçimler, tabi olana uygulanan tahakkümün niteliğine göre belirlenmektedir. Gizli senaryolar açısından önemli olan, direnişçinin değişimi talep etmesi ve bunun karşılığında bedelini ödemeye hazır olmasıdır (Scott, 1985, s. 48). Buna karşılık, toplumdaki tahakküm yapısının aldığı değişik biçimleri nitelemek için kullanılan kamusal senaryolar dayak, hapis cezası, idam, rüşvet gibi değişik formlar alabilmektedir. Kamusal senaryonun en önemli boyutu, muktedirlerin direnenlerin eylem yapma olasılığını küçümsemesi hatta yok sayma yoluna gitmesidir. Bir toplumda, baskılanan alt gruplara yönelik olarak ne kadar kamusal senaryo üretilirse, onun karşısına direnenler tarafından o kadar gizli senaryo ortaya çıkarılacaktır. [58](Scott, 1985, s. 49).

Scott, bir gündelik direnişin kendisine birtakım hedefler koyması gerektiğini belirtir. Öncelikle, gündelik direniş ve buna bağlı gizli senaryolar, tahakküm ve kamusal senaryolar karşısında bir karşı ideoloji yaratmak durumundadır. Direniş, mevcut tahakküm ilişkilerinin yeniden üretilmesini engellemeye yönelik olmalıdır. Aynı zamanda, kamuoyunda bir tatmin duygusu oluşturmalı, varlığını meşru hale getirmelidir. Bunu da ancak gizli senaryolar biçiminde örgütlenerek yapabilir (Scott, 1990, s. 45-46).[59]

---

[58] Scott, direnişi örtük biçimleriyle tanımlamasıyla Hollander ve Einwohner'den ayrılmaktadır. Buna göre, köylülerin toprak sahiplerinin tahakkümü karşısında uyguladıkları gizli senaryolar iftira, hakaret, emre itaatsizlik, yağma, iş makinalarına zarar verme, iş yavaşlatma, kundaklama, sabotaj, kaçak avlanma, hatta hırsızlık olabilmektedir. (Scott, 1985, s. 49; Gutmann, 1993, s. 76). Hollander ve Einwohner, tahakküme uğrayan grupların uyguladıkları açık direniş biçimlerine değişik örnekler vermiştir. Örneğin, bir işçinin öğle yemeğini yediği mekânda yediği yemeği içinde muz olan ve işverene ait olan yemek sepetiyle değiştirmesi bir gündelik direniş eylemidir. Aynı şekilde, bir kadının erkek egemen sistemin tahakkümüne karşı çıkmak amacıyla saçını erkek tıraşı biçiminde kestirmesi yine sembolik bir gündelik direniş eylemidir (Hollander ve Einwohner, 2004, 538). Direniş üzerine örnekler için bkz: (Yılmaz, 2013, s. 67; Hollander ve Einwohner, 2004; Gutmann, 1993; Scott, 1985).

[59] Scott'ın teorik yaklaşımı, direnişi bireysel biçimleriyle ele alan de De Certeau ile benzeşmektedir. De Certeau'nun strateji ve taktik yaklaşımı ile benzer bir yaklaşım geliştiren Scott, bireyin mikro iktidar odaklarında gündelik direnişi nasıl örgütlediği ile ilgilenmekte ve bunu kamusal ve gizli senaryolar kavramı ile formüle etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Scott, 1990; Scott, 1985).

Gündelik direniş, bazen toplumda meşruiyet kazanırken bazen yasa dışı olmakla eleştirilebilir. O nedenle bir direniş, uygulamaya geçmeden önce kendisini iyi yapılandırmalı, tahakkümün nereden geldiğini iyi analiz etmelidir. Aksi halde, meşruiyeti zedelenebilir. Bu bağlamda, bir gündelik direnişin toplumdaki gelenek ve görenekleri iyi analiz etmesi gerekir. Çünkü her toplumda her direnme biçimi kabul görmez. Bazen gelenekler, gündelik direnişin örgütlenmesini mevcut yasalardan daha fazla geriletebilir. O nedenle, direnişi gerçekleştirecek aktörler gündelik ve toplumsal yapıları iyi analiz etmiş olmalıdır (Sivaramakrishnan, 2005, s. 348). Örneğin, CAH eylemcilerinin her hafta düzenli olarak örgütledikleri sessiz oturma eylemi formuna dayanan politik eylemleri aktif bir direniş biçimi olarak, şiddetle arasına mesafe koyan sivil itaatsiz bir felsefi ruhla gerçekleştirilmektedir.[60] Bu durum da, kamusal meşruiyeti artırması açısından önemli bir noktayı oluşturmaktadır.

Ming-Cheng Miriam Lo, çalışmasında James Scott'a referans vererek direniş olgusunu ele almaktadır. Miriam Lo (2015, s. 126), tahakkümün ve direnişin yapısını algılamak için Bourdieu'nun kültürel sermaye kavramından yola çıkar. Bourdieu'ya göre, gündelik direniş zaten marjinal olan bir grubun eylemleri vasıtasıyla karşı kültür oluşturmasıdır. Miriam Lo, bu yaklaşımı eleştirerek bir toplumda kültürel sermaye ve kaynakların hâkim sınıf tarafından elde tutulduğu bilgisini yadsır. Ona göre, toplumda yer alan birçok kültürel kaynak direnişi kolaylaştırabilir ve ona destek olabilir. Yani kültürel sermaye sahipleri baskı ve tahakkümün değil; direnişin de taşıyıcısı olabilirler (Miriam Lo, 2015, s. 127).

Bu yaklaşım, James Scott'ın yerel kültürlere verdiği önemle paralel olarak geliştirilmiştir. Miriam Lo, direnişçilerin sahip oldukları bu kültürel kaynaklara *tanınmayan kültürel kaynaklar* (unrecognized cultural currency) adını vermiştir.

---

[60] Leo Tolstoy, gündelik hayatın aktörlerinin iradesi üzerine düşünürken şiddet ve sivil itaatsizlik üzerine incelemelerde bulunmuştur. Tolstoy, şiddet üzerine incelemelerinde şiddetin yukarıdan aşağıya inmediğini, asimetrik bir yapı sergilediğini belirtmiş ve sıradan insanın varoluşuna yöneldiğini eklemiştir. Bireyin iradesinin öneminin altını çizen Tolstoy, *"Herkes insanlığı değiştirmeyi düşünür; ancak hiç kimse kendisini değiştirmeyi düşünmez."* (Aktaran: Tormey, 2007, s. 263) ifadesiyle bunu göstermektedir. Tolstoy'un gündelik aktörü ve onun direniş dinamiğini açıklayan üç önemli çıkarımı vardır. İlk olarak, modernitenin eleştirisini yapmak gerekir. İkinci olarak, iktidarın ve şiddetin tek kaynaktan yayıldığı varsayımını yadsımak gerekir. Son olarak da, barışçıl ve gündelik direnişi örgütlemek gerekir. Tolstoy'un barışçıl direniş hakkında düşünceleri için bkz: (Tormey, 2007).

Tanınmayan kültürel kaynakları Scott'ın yaklaşımındaki gizli senaryolara ve Certeau'nun yaklaşımındaki taktiklere benzetmek bu bağlamda yanlış olmayacaktır.[61]

Gündelik direniş biçimleri üzerine araştırmalar yapan Asef Bayat, gündelik direnişin kamusal, politik ve örgütlü bir biçimde yapılabileceğini belirtmektedir. Bayat, aynı zamanda gündelik direnişin politik direnişten ayrı bir olgu olarak ele alınmasının son derece hatalı olduğunu belirtir (Vinthagen ve Johansson, 2013, s. 10). Bayat, gündelik direnişin sokak siyasetiyle birlikte değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek, sokağın da politik bir alan olarak kavranması gerektiğini belirtmektedir (Çoban, 2013, s. 99). Buradan bakıldığında, CA hareketinin hem gündelik hem politik bir direniş niteliğinde olduğunun belirtmek gerekir. Sürekli olarak tekrarlanan eylemlere dayanması onun gündelikliğine; politik bir doğrudan eylem biçimi olan oturma eylemleri yoluyla örgütlenmesi ise politikliğine gönderme yapar.

Direnişin aktörleri üzerine düşünüldüğünde kadınlar öne çıkan bir grup oluşturmaktadırlar. Latin Amerika'da kadınların gerçekleştirdiği gündelik direniş hareketlerini inceleyen Martha Few (1995, s. 628), kadınları önemli bir toplumsal aktör olarak görmektedir. Buna göre kadınlar, iktidarın manipüle ettiği, manevra yaptığı her alanda, semboller ve üretilen dil karşısında aktive olabilecek bir direniş grubunu oluştururlar. Few'e göre kadınlar, tahakkümün türlü biçimlerine maruz kalmaktadırlar. Hem politik iktidar hem dini pratikler hem de toplumsal cinsiyetçi kodlar sebebiyle birçok yönden baskılanan kadınlar, patriarkal düzene karşı direnişe geçmeye başlamışlardır. Few, özellikle İspanya ve Latin Amerika'da kadınların hem özel hem kamusal hayatını düzenlemeye yönelen Katolik Kilisesi'ne karşı örgütlenmeye gittiklerini belirtmektedir (Few, 1995, s. 630).

Catherine Kohler Riessman (2000, s. 112) ise, Güney Asya'da yaptığı etnografik saha çalışmasında, kısırlık olgusu üzerinden kadınların kültürel olarak tahakküm mekanizmalarına maruz bırakılmaları incelemektedir. Buna göre, Güney Asya toplumu kadınları bekâr kadın, kısır kadın, dul kadın gibi farklı kategorilere ayrıştırmakta ve her

---

[61] İktidar ve direniş ilişkisi üzerine çalışan bir diğer araştırmacı olan Stacey Wieland, Scott ve De Certeau gibi mikro bir perspektiften hareket ederek gündelik direnişi çözümlemek için toplumsal aktörleri analizin merkezine koymak gerektiğini belirtmektedir. Aktör, direnişi gerçekleştirmesi beklenen kişidir. Öte yandan, sistemin kendisine itaat göstermesini beklediği kişidir. Wieland'ın yaklaşımı hakkında detaylı bilgi için bkz: (Wieland, 2011, s. 165).

bir gruba farklı tahakküm biçimleri uygulamaktadır. Kadınlar ise, bu durum karşısında farklı gündelik direniş biçimleri gerçekleştirmişlerdir. Su kuyularından su çekerken, markette alışveriş yaparken dedikoduları yapılan bu kadınlar, dedikodu pratiklerine karşı sessiz ve pasif kalmayı reddederek, söylemsel düzeyde gündelik direnişler ortaya koymuşlardır. Bazı kadınlar, annelik ideolojisine bütünüyle savaş açmış, çocuksuzluğu politik bir tercih olarak ortaya koyduklarını belirterek patriarkal yapıya direnmişlerdir (Riessman, 2000, s. 115).

Özetle, çalışmanın ikinci bölümünde gündelik hayat tanımlanmış, gündelik hayata ilişkin kuramsal yaklaşımlar detaylı bir biçimde ele alınmış ve gündelik hayatın pratik örgütlenmesi aktör, mekân, zaman ve direniş başlıkları altında değerlendirilmiştir. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, toplumsal hareket kuramlarından yola çıkarak gündelik hayat ve toplumsal hareket birlikteliği üzerine tartışılacaktır. Buradan hareketle, toplumsal muhalefetin bir örneğini oluşturan protesto eylemi kavramı ele alınacak ve protestonun gündelik hayatı nasıl biçimlendirdiği değerlendirilecektir.

III. BÖLÜM
KAVRAMSAL ve KURAMSAL ÇERÇEVE II
BİR TOPLUMSAL MUHALEFET ALANI OLARAK GÜNDELİK HAYAT

Çalışmanın kavramsal ve kuramsal çerçevesini oluşturan bir diğer bölüm olan üçüncü bölümde, gündelik hayatın radikal dönüşümün hangi etkenler etrafında gerçekleşebileceği tartışılacaktır. Bu bağlamda gündelik hayatın politikleşmesinin unsuru olarak protesto kavramı ve protestonun pratik örgütlenmesine ilişkin temel kuramsal yaklaşımlar değerlendirilecektir.

Gündelik hayat, kendisini içinden çıkılamaz, kaçınılamaz bir zorunluluklar mekânı olarak ortaya koysa da, tüm pratikleriyle kendisini kuşatan gündelik baskı araçlarına karşı direnen toplumsal aktörün bu direnişi örgütleme biçimi bu bölümün temel çıkış noktasını oluşturmaktadır. Bireylerin kendilerini bir yapıt olarak tekrar ürettiği gündelik hayatın dönüşümü sürecinde, CA protesto eylemlerini örgütleyen kadınlar, kendi gündelik hayatlarını bir mahrumiyet ve mahkûmiyet alanı olarak kuran tüm gündelik ve toplumsal dinamiklere karşı bir toplumsal muhalefet geliştirmişler, böylelikle gündelik hayatlarını kalıcı bir biçimde dönüşüme uğratmışlardır. Heller'in (1984, s.7) yaklaşımından yola çıkarak söyleyecek olursak, eylemciler gündelik içerisinde onlara dayatılan nesneleştirme süreçlerine meydan okuyarak kendi gündelik yaşamlarını yeniden inşa etmişlerdir. Bu tezde iddia edilen, bu yeniden inşanın olanağını sağlayan unsurun muhalefetin somut biçimi olarak protesto olgusu olduğudur.

Gündelik hayatın temelinde yer alan toplumsal düzen içerisindeki tüm çatışma dinamikleri ve karşıtlıklar, toplumsal dönüşümün gerçekleşeceğine dair umudu beraberinde getirmektedir (Köse, 2000, s. 15). Bu dönüşüm umudunun açığa çıkması, var olan düzene karşı muhalefet eden etkin aktörlerin varlığını zorunlu kılmaktadır. Muhalefeti, burada tüm karşı koyma, meydan okuma ve direnme mekanizmalarını içine alan kapsayıcı bir üst kavram olarak ele alıyoruz. Çalışmanın birinci bölümünde, gündelik hayatın pratik örgütlenmesi başlığı altında direnişin özel bir formu olarak gündelik direniş biçimlerine yer verilmişti.

Üçüncü bölümde, ilk olarak daha genel bir kavram olan muhalefetten yola çıkılacak, daha sonra çalışma açısından önem arz eden toplumsal muhalefetin somut biçimleri CAH örneğinden yola çıkılarak daraltılacak ve protesto eylemi kavramı ile tartışılacaktır. Toplumsal muhalefetin özellikle 60'lar ve sonrasında yeni bir tanımlama olan toplumsal hareketler olgusu ile ele alınması, toplumsal hareketlerin kuramsal olarak değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Toplumsal hareketleri gündelik hayat çalışmaları ile birlikte değerlendiren yeni bir paradigma olarak yeni toplumsal hareketler yaklaşımı bu değerlendirmede önem arz etmektedir. Buradan yola çıkarak, yeni toplumsal hareketin bir biçimi olarak kavranabilecek somut bir eylem olan CA hareketini açıklayabilmek için gereken protesto eylemi kavramına ulaşılacaktır. Bir protesto eyleminin örgütlenmesinde temel unsurları oluşturan protestocu profili, protestonun mekânı, protestonun zamanı bu kapsamda incelenecektir. Protestonun sürekli, sessiz ve barışçıl bir oturma eylemi şeklinde örgütlenmesi ise, sivil itaatsizlik kavramından yararlanılarak açıklanacaktır.

Bu bağlamda, CA hareketini ve bu hareketin somut bir şekilde örgütlediği sürekli, sivil itaatsiz ve doğrudan bir politik eylem biçimi olarak protesto eylemini kadınların yükselttiği bir eylemlilik olarak analiz etmeye olanak sağlayacak tüm kavram seti üçüncü bölümde ortaya konulmuş olacaktır. Buradan hareketle, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde, CA hareketini bir bütün olarak değerlendirmeyi mümkün kılan kuramsal ve kavramsal çerçevenin tüm ayrıntılarıyla aktarıldığı söylenmelidir.

3.1. MUHALEFET KAVRAMI

Türk Dil Kurumu (TDK) tarafından "*Bir tutuma, bir görüşe, bir davranışa karşı olma durumu, aykırılık"* olarak tanımlanan muhalefet, sosyal bilimlerin üzerinde ortak bir tanımda uzlaşamadığı, bu nedenle çok sayıda tanımlamanın geliştirildiği bir kavramdır. Latince'deki karşılığı *opposito* olan muhalefet kavramı, esasında iktidar kavramının dikotomik karşıtı olarak kendini var etmektedir. Muhalefet, doğasında yer alan rekabet, çatışma, mücadele ve hatta şiddet dinamikleriyle birlikte değerlendirilen ve iktidara karşıt olarak konumlanan bir araç olarak ele alınabilir (Tuncel ve Bakan, 2013, s. 5344). Benzer biçimde muhalefet, başka bir bünye ile var olan bir anlaşmazlık ve uyuşmazlık

biçimi, var olana temel ve kökten bir itiraz olarak da açıklanabilir (Brack ve Weinblum, 2011, s. 69).

Muhalefet, bir araç olarak hem teoriyi hem pratiği içermektedir. Teorik olarak muhalefet, bir fikir anlaşmazlığı olarak ortaya konulabilir. Yani zihinsel düzeyde, var olan sisteme ya da yapıya karşı memnuniyetsizliklerden beslenen karşıt fikirler bir muhalefet oluşturlar. Pratik olarak ise, muhalefet kavramı salt zihinde yer eden fikirler olmaktan çıkarak; eylem düzeyinde ortaya konulacak barışçıl ya da çatışmacı tüm dinamikleri karşılamaktadır (Turgut, 1984, s. 3).[62] Muhalefet, temelde iki yapı üzerinde etkide bulunmaktadır. Bunlar, siyasal sistem ve toplumsal düzendir. Etkili bir muhalefet, hem toplumsal hem de siyasal sisteme yönelik hedefler barındırır. Bu bağlamda, muhalefetin etkinliğinin[63] artmasının örgütlülük gücüyle birebir ilişkili olduğu söylenmelidir. Yani, muhalefet örgütlü olursa doğrudan bir etki yaratabilir. Buna ek olarak, muhalefetin kesintili ya da sürekli olup olmaması da etkinliğini belirleyen bir faktördür. Elbette, sürekli bir muhalefetin kamuoyunda daha etkili olması kaçınılmazdır (Turgut, 1984, s. 45).

Brack ve Weinblum (2011, s. 74) muhalefeti, *"...hükümetlerin politikaları, siyasi elitler ya da bir bütün olarak politik rejimlerle anlaşmazlık içinde olma hali"* olarak tanımlayarak, muhalefetin farklı eylem biçimlerini kamusal alanda sergileyen aktif ve örgütlü aktörler tarafından icra edildiğini belirtmektedirler. Buradan hareketle,

---

[62] Burada, siyaset biliminin muhalefet kavramı üzerine yaptığı temel bir ayrım karşımıza çıkmaktadır. Muhalefeti, *grup olarak muhalefet* ve *davranış olarak muhalefet* olarak temellendiren bu ayrım, grup olarak muhalefeti, iktidarın ve onun somut biçimi olan hükümetin genel politikalarını eleştiren siyasi parti ve örgütlerin yaptığı muhalefet olarak tanımlar. Davranış olarak muhalefet ise, iktidarın politika ve eylemlerine bireysel yöntemlerle karşı koyan davranış ve edimleri içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Hoşafçı, 2006, s. 14).

[63] Michael Huspek, kamusal alanın farklı fikirlere açılması ve farklı aktörlerin karar alma mekanizmalarına dâhil olmaları için muhalif söylemler oluşması gerektiğini belirterek; muhalefetin etkin işleyişinde karşıt söylem oluşturma gücünün altını çizmektedir. Muhalefetin rolünü sergileyebilmesi için, fikirleri yansıtacak politik eylemlere ihtiyaç duyduğunu belirten Huspek, söylemi ve dilin kullanımını doğrudan politik bir araç olarak değerlendirmektedir (Huspek, 2010, s. 16). Buradan hareketle, kamusal alanın toplumdaki tüm muhalif aktörlere açılması ve bu kamusal alanda var olan örgütlenmelerin çeşitlenmesi, iktidarın sistem içerisinde dayattığı gerçekliğin karşısına yeni bir gerçeklik inşa edilmesi açısından önem arz etmektedir. Huspek, farklı seslerin kamusal söylemlerde bulunabildikleri bir model olarak *müzakereci demokrasi* kavramından yola çıkarak; muhalefetin uzlaşmacı usullerini ön plana çıkarmıştır. Buna göre; azınlık grupları başta olmak üzere birçok farklı sesin toplumda uyum içerisinde yükselebilmesi ve tabandan yukarıya yayılması ancak müzakereci bir demokrasinin işlemesi ile mümkün olacaktır (Huspek, 2010, s. 17). Huspek'in yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için: (Huspek, 2010).

muhalefetin eylem düzeyinde aktif bireyler tarafından uygulanan bir edim olduğunun altı çizilebilir; bu çalışmada amaçlanan da CA protesto eylemlerine katılarak ev kadınlığından protesto eylemciliğine giden bir çizgide toplumsal aktörlere dönüşen kadınların muhalefet eylemlerini ve bu eylemlerin toplumsal ve gündelik hayata etkilerini ortaya koymaktır.

Muhalefetin tarihsel olarak Batı demokrasileri ve modern devletin doğuşuyla şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda, politik ve toplumsal aktörlerin haklarını tanımak, kamusal alanda onların eleştirilerine açık olmak, devletin somut biçimi olarak hükümetin eylem ve politikalarıyla aktif biçimde mücadele etmek anlamına gelen muhalefet edimi, demokrasinin tarihsel gelişimi ile doğrudan paralellik göstermektedir (Brack ve Weinblum, 2011, s. 69). Dolayısıyla bu çalışmada, kavram aslına sadık kalınarak demokratik rejimler çerçevesinde ve demokratikleşme sürecinde olan sistemleri de içine alarak incelenmekte, komünist ve sosyalist rejimlerde muhalefet kavramını ele alan geniş literatür çalışmamızın kapsamı dışında bırakılmaktadır.

Robert Dahl (1973, s. 3), demokrasi ve muhalefet arasındaki kopmaz bağa vurgu yapan kuramcılardan birisidir. Dahl, muhalefet kavramını muhalefet etme rolü ile birlikte incelerken bu rolü, başkalarının kendi faaliyet ve eylemlerini uygulamasını engellemeye yönelik karşı eylemler ortaya koyma şeklinde tanımlamaktadır. Dahl'a göre, hiçbir hükümet yönetilenlerin tamamını temsil edemez. Çünkü toplum farklı çıkar ve beklentilere sahip bireylerden oluşmaktadır. Muhalefet, bu farklı beklentileri hükümete yansıtacak bir araç olarak işlev göreceğinden, bu işlevini yerine getirmesi ancak çoğulcu bir demokrasi ile mümkün olabilecektir (Dahl, 1973, s.1).[64]

---

[64] Toplumdaki farklılıkları yok sayan rejimleri *hegemonik rejimler* olarak niteleyen Dahl, bu rejimlerde muhalefetin ancak rejimi yıkmak üzere temellenebileceğini ve ister istemez şiddete yöneleceğini belirtmektedir. Dahl, hegemonik rejimlerin karşısına koyduğu *poliarşik sistemlerde* ise, bir demokratikleşme sürecinin işlediğinden bahsetmektedir. Poliarşi, baskı ve özgürlüklerin birlikte filizlendiği karma rejimlerde, ağırlığı özgürlükten yana veren ve demokratikleşme arzusunun ağır bastığı yapıları ifade etmektedir. Poliarşilerde muhalefet kaynakları zenginleşir, farklı görüşler temsil şansı bulurlar. Örgüt kurma ve bunlara katılma özgürlüğü, ifade özgürlüğü, oy verme hakkı gibi birtakım temel özgürlükler poliarşilerde yaşam imkânı bulurlar. Hem hegemonik hem de poliarşik rejimlerin içerisinden neşet edebileceği karma rejimlerde, muhalefet hem yapıcı hem de yıkıcı nitelikler sergileyebilmektedir (Dahl, 1973, s.12). Dolayısıyla, muhalefetin şiddeti meşru bir araç olarak görüp görmemesi ve şiddet karşısında mesafelenme biçimi muhalefetin nasıl tanımlanacağını doğrudan belirlemekte ve bu tanımlama da demokrasi ile paralel olarak kurgulanmaktadır. Dahl'ın demokrasi ve muhalefet üzerine değerlendirmeleri için bkz: (Dahl, 1973).

Muhalefetin türlerini ele aldığımızda, karşımıza temel bir ayrım çıkmaktadır. Bazı kuramcılar muhalefeti genel olarak toplumsal muhalefet ve siyasal muhalefet diye ayırırken; diğerleri parlamenter muhalefet ve parlamento dışı muhalefet olarak ele almışlardır (Hoşafçı, 2006, s. 14). Bu durumda, siyasal muhalefetin parlamenter muhalefete; toplumsal muhalefetin ise parlamento dışı muhalefete karşılık geldiğini söylemek mümkündür. Muhalefet ile ilgili temel eserinde Nükhet Turgut, siyasal muhalefeti kendi içerisinde birtakım alt başlıklara ayırarak incelemiş ve geniş bir kavram olarak değerlendirmiştir.

Genel olarak siyasal muhalefeti *"Belli bir toplumsal formasyonda, herhangi bir zaman sürecinde, var olan siyasal rejime ve içerisinde yaşanan sosyo ekonomik düzene veya bunlardan yalnızca birine ya da sadece siyasal iktidarı ellerinde bulunduranlara ve/veya bunların faaliyetlerine karşı olmayı, bunları karşılığında alternatif bir program ya da öneri sunarak veya sunmayarak, yasal sınırlar içerisinde veya yasal sayılmayan çeşitli yollara başvurarak eleştirmeyi ve bu arada istenilen amaç doğrultusunda etki ve sonuçlar yaratmayı içeren bir olgu, bir davranış"* olarak ele alan Turgut (1984, s. 8), bu tanımdan hareket ederek muhalefeti alt türlerine ayırmıştır.[65] Bu ayrımların en önemlisi, parlamenter ve parlamento dışı muhalefet olarak görülmektedir. Bir sonraki başlıkta, bu ayrım üzerinden toplumsal hareketler değerlendirilecektir.

---

[65] Burada ilk olarak ele alınan ayrım, anayasal ve anayasal olmayan muhalefet ayrımıdır. Anayasal muhalefet, anayasal düzene ve yasama faaliyetine uygun olarak oluşturulan siyasi partiler, diğer örgütlü gruplar ve hatta örgütlenmemiş grupların faaliyetlerini kapsamaktadır (Turgut, 1984, s. 11). Bu muhalefet, yıkıcı değil yapıcı bir şekilde işlev görür ve toplumsal meşruiyeti çok yüksektir. Bu muhalefet, tarihsel olarak anayasacılık hareketlerini gelişimi, seçim sistemleri, hükümet sistemleri ve parti sistemleri ile yakından ilişkili olarak konumlanmaktadır (Turgut, 1984, s. 11; Beyme ve Daniels, 1979, s. 197). Anayasal olmayan muhalefet ise, sistemin bütününü ortadan kaldırmaya yönelik yıkıcı hareketlerle özdeşleştirilebilir. Turgut buradan hareketle, yapısal ve yapısal olmayan muhalefet ayrımına gitmektedir. Buna göre bir muhalefet, siyasal rejime yönelik bir değişiklik isteği, sosyo- ekonomik yapıya dönük bir değişiklik isteği ya da hükümetin kendine özgü siyasetine yönelik bir değişiklik isteği duyuyorsa burada yapısal muhalefetten söz edilebilir. Bu durumda, yapısal muhalefeti ideolojik ve ilkesel bir muhalefet biçimi; yapısal olmayan muhalefeti ise daha pragmatik ve günlük siyasete dönük bir biçim olarak ele almak mümkündür (Turgut, 1984, s. 12; Karadağ, 2002, s. 33). Turgut, son olarak parlamenter muhalefet ve parlamento dışı muhalefet ayrımına değinmektedir. Bu ayrım, genel olarak yapılan toplumsal ve siyasal muhalefet ayrımında daha özellikli bir ayrıma işaret etmektedir. Çünkü esasen toplumda bir dönüşüm hedeflemeyen salt siyasi nitelikli bir muhalefetten söz etmek mümkün değildir ve siyasi muhalefet olarak adlandırılan muhalefet de toplumsal nitelik barındırmaktadır (Turgut, 1984, s. 12; Evcimen, 1977, s. 142). Turgut'un muhalefet üzerine çalışması için bkz: (Turgut, 1984).

3.1.1. Parlamento Dışı Muhalefet Pratiği Olarak Toplumsal Hareketler

Parlamenter muhalefet ve parlamento dışı muhalefet ayrımı ile ilgili ilk olarak belirtilmesi gereken, parlamenter sistemin tarihsel olarak 19. yüzyıl ve sonrasında gelişmesidir. Bu temel ayrımı niteleyen en önemli unsur, muhalefetin yapıldığı mekânla ilgilidir. Parlamenter muhalefet, siyasetin merkezi olarak parlamentoyu işaret ederken; parlamento dışı muhalefet ise kamusal alanı; özellikli olarak da sokağı öncelemektedir. Bu ayrımı ortaya koyarken siyasetin aktörleri de değerlendirilmektedir. Parlamenter muhalefetin aktörleri milletvekilleri iken, parlamento dışı muhalefetin aktörleri gündelik hayatın sıradan bireyleri olarak görülen insanlardır (Turgut, 1984, s. 14). Bu çalışmada, bir parlamento dışı muhalefet odağı olarak kendisini ortaya koyan CAH eylemcisi kadınlar, bu literatürden hareketle ele alınacaktır.

Toplumda meydana gelen çatışmaların iktidarın eylemleri karşısında örgütlenmesiyle ortaya çıkan toplumsal muhalefet biçimleri, en eski çağlardan bu yana ezen ve ezilen ilişkisi içerisinde konumlanmaktadır. Ancak, 19. yüzyıl ve sonrasında gelişen parlamenter sistemler önce parlamenter muhalefetin gelişimine; daha sonra da parlamenter muhalefetin etkisizliğinden yola çıkarak geliştirilen parlamento dışı muhalefet yaklaşımlarının ortaya konulmasına zemin hazırlamıştır (Çetinkaya, 2008, s. 17).

Parlamenter muhalefet, siyasal iktidarın dışında kalan siyasal partilerin varlığını ve bu partilerin iktidarı elde etmek amacıyla ortaya koydukları eleştirel faaliyetleri kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, parlamenter muhalefetin varlığından bahsedebilmek için parlamentoda en az iki siyasi partinin bulunması gerekmektedir (Hoşafçı, 2007, s. 19). Özellikle temsili demokrasinin gelişimiyle önemi artan siyasal partiler düşünülecek olduğunda, demokrasileri siyasi partilerin seçim kaybettiği bir rejim olarak tanımlamak mümkün hale gelmiştir (Tuncel ve Bakan, 2013, s. 5345). Bu açıdan, parlamenter muhalefeti yasama faaliyetleri kapsamında ve siyasi partilerin esas önemli aktör olarak rol oynadıkları bir muhalefet biçimi olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır.[66]

---

[66] Tarihsel olarak bakıldığında, parlamenter demokrasinin gelişimini İngiltere'de 19. yüzyılda monarkın mutlak egemenliği karşısında parlamentonun varlığının tanınması ile başlatmak mümkündür. Özellikle, 1867 yılında oy hakkının nüfusun genel çoğunluğuna tanınmasıyla siyasi partilerin sayıca çeşitlenmesi

Parlamento dışı muhalefet ise, çağdaş birtakım gelişmelerin parlamento içerisinde muhalefet yapma olanaklarını sınırladığı noktada ortaya çıkmıştır. Özellikle, temsili demokrasinin içerisine girdiği kriz ve yurttaşın sadece belli dönemlerde oy veren edilgen bir aktörlük içinde konumlandırılması, parlamento dışı eylemlerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu açıdan, özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, partilerin giderek devlet mekanizmasıyla bütünleşmesi ve yurttaş çıkarlarını yansıtmaktan uzaklaşması, hükümetlerin güçlenmesi ve iktidarı tek otorite olarak ellerinde tutmak istemeleri, baskı ve çıkar gruplarının giderek daha fazla önem kazanması gibi gelişmeler muhalefet için yeni hiziplerin doğmasına ve siyasetin merkezinin sokağa taşmasına yol açmıştır (Beyme ve Daniels, 1979, s. 200). Parlamento dışı muhalefet radikal bir biçimde Neo-Marksist akımlardan etkilenmiştir. Buna göre toplumsal bölünmeler, ırk ve etnisiteye bağlı ayrımcılıklar, devletlerin dış politikadaki başarısızlıkları, Fransa'da başlayıp diğer ülkelere de yayılan 1968 öğrenci olayları gibi dünyada yaşanan farklı gelişmeler siyasetin radikalleşmesine ve parlamento dışı muhalefet odaklarının çeşitlenmesine sebep olmuştur (Beyme ve Daniels, 1979, s.200).[67]

Bu açıdan bakıldığında, parlamento dışı muhalefetin hem sistemin içinde kalarak onu dönüşüme uğratmaya çalışan aktörlerin hareketlerini hem de sistemi doğrudan yıkmaya yönelen radikal aktörlerin hareketlerini kapsadığı çıkarsanabilir (Brack ve Weinblum,

---

süreçleri birbirini izlemiş, muhalefet faaliyeti yasama faaliyetinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Muhalefetin kendini legal bir kuruluş olarak ortaya koyması, Fransa'da daha zor olmuştur. Fransa'da çoğunluğun egemenliğine karşı çıkan hemen her grup karşı devrimcilikle suçlanmıştır. Nihayetinde, 1815 sonrası Fransa'da da ilk örgütlü muhalefet eylemleri ortaya çıkmıştır. Almanya'da ise, 1825 yılında eyalet parlamentosunda liberallerin yaptığı muhalefet ile parlamenter muhalefet yaşam hakkı bulmuştur (Beyme ve Daniels, 1979, s. 192). Son tahlilde, Kıta Avrupa'sında parlamenter muhalefetin gelişimi birbirine yakın zamanlarda ortaya çıkmış, demokrasinin gelişimiyle birlikte de 20. yüzyılda giderek kökleşmiştir. İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde ise, temel hak ve özgürlüklerin gelişimi parlamenter demokrasinin gelişimini hızlandırmıştır. Parlamenter muhalefet üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Beyme ve Daniels, 1979).

[67] Parlamento dışı muhalefet, tıpkı parlamenter muhalefet gibi iktidarın politikalarını hedef almaktadır. Ancak, parlamento dışı muhalefetin aktörleri iktidarın el değiştirmesinin ya da iktidarın politikalarında yapılacak kısmi değişikliklerin meclis içerisinde verilecek siyasi mücadele ile gerçekleşemeyeceğini düşünmektedirler. Bu muhalefet, parlamenter muhalefetin aksi olarak, kendisine izin verilmediğinde toplumsal gelişme ve koşullar çerçevesinde, herhangi bir zaman diliminde ortaya çıkabilir (Hoşafçı, 2006, s. 21). Parlamento dışı muhalefeti, doğrudan yasa dışılıkla ve şiddetle birlikte ele almak doğru değildir. Çünkü parlamento dışı muhalefetin amacı sistemi yıkmak ve yerine yeni bir düzen kurmak olabileceği gibi; sistem içerisinde kalarak çoğulcu bir demokrasiye duyulan güvene dayanarak düzenin değiştirilmesi yönünde şekillenebilir (Karadağ, 2002, s. 34). Bu bağlamda toplumsal muhalefet, şiddeti ulaşmak istediği amaç doğrultusunda araçsallaştırabilir; ancak doğrudan meşru kabul edilmeyen şiddetle özdeşleştirilemez. Parlamento dışı muhalefet üzerine tartışmalar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Hoşafçı, 2006; Karadağ, 2002).

2011, s. 72). Muhalif aktörler amaçları doğrultusunda çok geniş bir eylem setinden hareket edebilirler (Brack ve Weinblum, 2011, s. 72). Toplumsal aktörlerin çeşitliliği[68] ve parlamento dışı muhalefetin toplumsal muhalefetin her biçimini kapsadığı düşünüldüğünde, kullanılan eylem setleri hem barışçıl nitelikte olanları hem de şiddet içeren formları içerisine almaktadır (Turgut, 1984, s. 135). Bu anlamda, parlamento dışı muhalefetin tüm aktif ve pasif direnme yöntemleriyle birlikte düşünülmesi gerekmektedir.

Kadınlar, parlamento dışı muhalefetin önemli aktörlerinden biri olarak potansiyel bir güç oluşturmaktadırlar. Bu tezin odak noktasını oluşturmaları bakımından kadınların muhalif eylem örgütleme kapasitesi ön plana çıkmaktadır. Kadınlar hem genel siyasal ve ekonomik sorunlarla ilgili duyarlılık sahibidirler hem de gündelik hayatın içinde en fazla baskılanan kesimi oluşturduklarından gündelik meseleleri siyasi gündeme taşıyabilme gücüne sahiptirler (Hoşafçı, 2006, s. 22).

Her ne kadar CA hareketi feminist bir hareket niteliği taşımayıp, özünde kayıp meselesini odağına alan bir insan hakları hareketi olsa da; eylemlerin kadın baskın karakteri üzerinde önemle durulması gereken bir noktayı oluşturmaktadır. Anneler, eşler, kız kardeşler, kız çocuklardan oluşan geniş bir kayıp yakınlığı düzeyinde eyleme müdahil olan kadınlar, eylemlerin sürdüğü uzun süre zarfında bir parlamento dışı muhalefet odağı olarak sokağı etkin kullanmışlar ve kayıplarla ilgili gündem

---

[68]Parlamento dışı muhalefetin odakları olarak ortaya çıkan toplumsal aktörlerin başında öğrenciler gelmektedir. Öğrenciler, gündelik ve toplumsal hayatın birçok yönünü politik gündemler olarak ortaya koyabilen dinamik bir kitleyi oluşturmaktadır (Turgut, 1984, s. 148). Basın, özellikle demokratik rejimlerde öne çıkan bir diğer önemli bir aktördür. Basın, kendisi başlı başına bir muhalefet aracı olmakla birlikte; aynı zamanda aktörlere muhalif eylemlerini duyurabilecekleri bir araç da sağlayarak çift yönlü bir işlev görmektedir (Tuncel ve Bakan, 2013, s. 535). Kültürel ve ekonomik olarak içinde bulunduğu topluma entegre olamamış azınlıklar ise, başlı başına bir toplumsal muhalefet odağıdır (Hoşafçı, 2006, s. 22). Buna ek olarak işçiler, köylüler, aydınlar gibi toplumun önemli kesimlerini oluşturan aktörler ve çeşitli meslek kuruluşları toplumsal muhalefet eylemlerine başvurmaktadırlar. İşçiler, tarihsel olarak öncü bir rolde konumlandırmaları bakımından önemlidirler, sıklıkla grev gibi eylem biçimlerine başvurmaktadırlar. (Hoşafçı, 2006, s. 22). Köylüler ise, kendi yaşam alanlarında ve gerçekleştirdikleri tarımsal üretimde yaşanan sıkıntılardan dolayı zaman zaman eylemlilikte bulunurlar. Kentlere ürün yollamama, ürünleri denize dökme, yol kapama gibi farklı eylem biçimleri köylülerin başvurdukları farklı yollardır (Karadağ, 2002, s. 36). Görüldüğü gibi, toplumsal muhalefet aktörlerinin çeşitliliği eylem biçimlerinin de çeşitlenmesine sebep olmaktadır. Boykot, grev, işgal, miting, gösteri yürüyüşü, oturma eylemi, barikat kurma, forum düzenleme, broşür dağıtma gibi birçok eylem biçimine bu gruplar tarafından dönem dönem başvurulmaktadır (Turgut, 1984, s. 140). Toplumsal muhalefet aktörleri üzerine detaylı bir tartışma için bkz: (Turgut, 1984).

oluşturmayı başarmışlardır. Bu nedenle, bu çalışmada parlamento dışında gelişen aktif politik eylemliliğe müdahil olan CAH eylemcileri araştırma konusu edilmişlerdir.

60'ların sonu ve 70'lerin başında, çok geniş bir biçimde ele alınan muhalefet kavramı çerçevesinde, iktidar çalışmaları, hükümet ve parti sistemleri incelemeleri, parlamento ve anayasa çalışmaları, sivil toplum çalışmaları ve toplumsal hareketler yaklaşımları gibi birçok alt çalışma alanı filizlenmiştir. Toplumsal hareketler yaklaşımı, yeni bir toplumsal muhalefet anlayışı çerçevesinde bir alt alan olarak açığa çıkmaktadır (Brack ve Weinblum, 2011, s. 69).

Toplumsal hareketler alanı ile ilgili olarak ilk söylenmesi gereken, çok geniş bir yelpazede ele alınabilecek farklı kolektif eylemler ve bu eylemlerde kullanılacak eylem biçimlerinden oluşmasıdır. Öyle ki, radikal olarak sistemi yıkmak isteyen grupların eylemleri de, sistem içerisinde belli düzeyde değişimlere odaklanan reformist grupların eylemleri de toplumsal hareket kavramı içerisinde değerlendirilir (Gökırmak, 2012, s. 170). Manuel Castells (2004, s. 99), buna paralel olarak toplumsal hareketin toplumsal muhafazakâr ya da toplumsal devrimci olabileceğini belirtmektedir. Castells, bir toplumsal hareketin kuramsal olarak tanımlanmasının mümkün olmadığını belirterek, hareketin kendisini ne şekilde tanımladığından hareketle değerlendirme yapmak gereğinin altını çizmektedir. Buna göre, *"Tüm toplumsal hareketler, içinde geliştikleri toplumların semptomlarıdırlar ve o toplumda yaşanan çatışmalara işaret ederler."* (Castells, 2004, s. 100).

Toplumsal hareketler, siyaset yapmanın temel yollarından birinin kolektif eylemler örgütlemek olduğunu ortaya koyarak, karar alma mekanizmalarına oy verme dışında birtakım eylemlerle etkide bulunmayı amaçlarlar. Kolektif hareket etme araçları olarak dilekçe imzalamak, oturma eylemi düzenlemek, gösteri eylemi örgütlemek, açlık grevinde bulunmak, bir mekânı işgal etmek, yürüyüş gerçekleştirmek gibi birçok farklı eylem biçimini harekete geçiren toplumsal hareketler, belli bir kitleyi örgütleyerek ortak bir hedefi gerçekleştirmeye çalışırlar[69] (Uysal, 2001, s. 64).

---

[69] Gülcan Işık (2011, s. 10), toplumsal hareketleri sosyal ve politik karşı çıkışlar olarak yorumlar. Buna göre, toplumsal hareketlerin temel çıkış noktası daha demokratik ve eşit bir toplumsal düzen isteğidir. Toplumsal hareketler, bir ahlak ve adalet anlayışından hareket ederek toplumsal dönüşümlere kapı aralarlar. Sivil haklar hareketi, kadın hareketi, çevreci hareket, barış hareketi gibi farklı türde hareketlerin hepsi bu kapsamda değerlendirilebilir. Işık'ın yaklaşımı için bkz: (Işık, 2011).

Karl Opp'a (2009, s. 35) göre toplumsal hareket, belli bir gruba referans verir; yani bir grubun kolektif olarak ortaya koyduğu bir eylemliliktir. Bir toplumsal hareket, aynı zamanda toplumdaki kaynakların yeniden dağıtımını ya da toplumsal sistemde bir değişikliği hedefler, gruba dâhil olan bireylerin ortak inanç ve değerlerinden yola çıkar. Toplumsal hareket kuramlarında önemli bir yer tutan Charles Tilly'ye (2008, s. 13) göre toplumsal hareketler, *"Çeşitli çıkar gruplarından oluşan geniş kapsamlı örgütlerdir."* Tilly bir toplumsal hareketi, baskıcı bir siyasi ortamda filizlenen demokrasi yanlısı bir hareket olarak değerlendirir. Değişik çıkar grupları, demokrasi yanlısı bu hareketleri ortaya koyarken, ortak bir şikâyet etrafında bir araya gelirler. Buna göre, toplumsal hareketler belli bir duruşa sahip bireylerin gerçekleştirdiği ve bir program dâhilinde ortaya konulan örgütlü hareketler olarak değerlendirilebilir (Tilly, 2008, s. 30).

Toplumsal hareketin niteliklerini açıklayabilmek için eski ve yeni toplumsal hareketler yaklaşımları geliştirilmiştir. Toplumsal hareket kavramı, ilk defa 19. yüzyılda, Lorenz Von Stein tarafından kullanılmıştır. Kavram, bu dönemde işçi sınıfının toplumsal olarak bilinçlenmesiyle iktidarı ele geçireceği bir sürecin sonunda gerçekleşecek bir hareketliliği karşılamaktadır. (Göktuna Yaylacı, 2011, s. 36). Von Stein'in toplumsal hareket kavramını sosyoloji alanında merkezi bir yere koyması, toplumsal hareketler üzerine ileri dönemlerde ortaya konulan sistematik yaklaşımlara katkı sağlamıştır.[70]

Uzun bir tarihsel süreçte işçi sınıfı hareketi ile özdeşleşen toplumsal hareketler üzerine geliştirilen ilk sistematik yaklaşım, 1900'lerin başında ortaya atılan ve bireyin duygusal tepkilerine odaklanan kolektif davranış yaklaşımıdır. Toplumsal hareketleri, toplumdaki sınırlılıklara ve değişimlere karşı geliştirilen kolektif bir eylem olarak gören bu anlayış, kolektif davranışın açığa çıkma koşullarına odaklanmaktadır (Chesters ve Welsh, 2011, s. 15). Gustave Le Bon'un kalabalıklar yaklaşımı, kolektif davranış ekolü içerisinde en bilinen yaklaşımdır. Le Bon (1997, s. 23), bireyin eylemlerini yalnız olarak ve kitle

---

[70] 1930'lu yıllarda işçi hareketlerinin yükselişi, toplumsal hareketin işçi hareketiyle birlikte değerlendirilmesini sağlamıştır. Buna göre, dünyada gelişmekte olan kapitalist piyasa ekonomisi, bireylerin kendi amaçlarını ifade edebilecekleri sürekli örgütlenmeler kurmalarını gerekli kılmaktaydı. Bu dönemde, bu politik örgütlenmelere iki toplumsal hareket karşılık vermekteydi: ulusal hareketler ve işçi sınıfı hareketleri. İşçi hareketleri, hegemonyayı işverenin işçi üzerindeki baskısı olarak algılıyor ve işçi sınıfını bir toplumsal eylemliliğin başat aktörü olarak görüyordu. Hem ulusal hareketler hem de işçi sınıfı hareketleri, doğası itibariyle sistem karşıtı hareketler olarak adlandırılmaktadırlar; çünkü mevcut düzeni ortaya kaldırmayı amaç edinmişlerdir (Arrighi, Hopkins ve Wallerstein, 2004, s. 37). Sistem karşıtı hareketler üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Arrighi, Hopkins ve Wallerstein, 2004).

içerisindeyken gerçekleştirdikleri olarak sınıflandırmış ve bireyin kitle içerisinde psikolojik etkilerle olağandan farklı bir biçimde davrandığını iddia etmiştir. Buna göre, birey kitlesel bir eylemlilik sergilerken irrasyonel hareket etmektedir. Bu yaklaşımını *kalabalıkların ruhu* olarak adlandıran Le Bon, kitlesel eylemlilik içerisindeki bireyi, eyleminin neden ve sonuçlarını göremeyen irrasyonel bir varlık olarak değerlendirmekte ve kitlesel eylemleri yıkıcı hareketler olarak görmektedir. Bu dönemde ortaya atılan teoriler, bireylerin psikolojik durumuna odaklanmakta ve irrasyonel bir duygusallıkla hareketlere katıldıklarını iddia etmektedir.

Toplumsal hareketlerde bireyi öne çıkaran bu mikro yaklaşımlara tepki olarak geliştirilen ve yapıların önemine değinen makro yaklaşımlar geliştirilmiştir. Bu paralelde, 70'lerde ortaya konulan rasyonalist yaklaşım, toplumsal hareketleri bireylerin rasyonel eylemlerinin bir neticesi olarak yorumlamaktadır. Bu teoriler, liberal bireyselleşme yaklaşımlarından etkilenerek toplumsal hareketi, kar-zarar ya da fayda-maliyet analizi gibi ekonomik kavramlarla açıklama çabasındadırlar. Bu yaklaşımın öncüsü olan Mancur Olson'a göre birey, bir toplumsal harekete müdahil olacağı zaman bunun getireceği kar ve zararı hesaplayan bir çıkarcıdır (Göktuna-Yaylacı, 2011, s. 50). Rasyonalist ekolün içinde geliştirilen bir diğer kuram olan kaynak mobilizasyonu teorisi ise, John McCarthy ve Mayer Zald tarafından ortaya atılmıştır. Buna göre, bir toplumsal hareket gelişebilmek için birtakım kaynaklara ihtiyaç duyar. Para ve fiziki sermaye, örgütlenme stratejileri, dayanışma ağları, ortak hareket etme bilinci, bir hareketin gereksinim duyduğu maddi ve moral kaynakları örneklemektedir (Yıldırım, 2012, s. 51).[71]

Kaynak mobilizasyonu yaklaşımından sonra ortaya atılan siyasi süreç yaklaşımları/siyasi fırsatların yapısı kuramı, bireyin rasyonel hareket ettiğini bir ön kabul olarak ortaya koyarak bir toplumsal hareketin etkisini arttıran fırsatları analiz etmişlerdir. Kaynak mobilizasyonu teorisine yapılmış sistematik katkılar olarak görülebilecek bu yaklaşımlar, Charles Tilly ve Sidney Tarrow tarafından geliştirilmiştir. Tarrow ve Tilly, farklı devlet yapılarında farklı toplumsal hareket kalıplarının

[71] Rasyonelci yaklaşımlar esasen bir toplumsal hareketin nasıl organize edildiğine odaklanmaktadır. Yalnızlaşan bireylere yeni bir kimlik ve aidiyet kazandıran toplumsal hareket örgütleri, toplumsal hareketin kurumsallaşması açısından önem arz etmektedir (Klandermans, 1996, s. 120). Toplumsal hareketleri ekonomik terimlerle açıklamaya çalışan bu yaklaşım, kaynakları temel alarak bir toplumsal hareket endüstrisinin varlığından söz etmektedir. Rasyonelci yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Klandermans, 1996, s. 120; Çetinkaya, 2008, s. 24).

gelişeceğini söyleyerek, devlet baskısının düzeyi, elitlerin bölünmüşlüğü, bireyde yer eden isyan etme ve adaletsizlik bilinci gibi toplumsal hareketin örgütlenmesini belirleyen siyasi fırsatlara odaklanmışlardır. Böylece, bireyi aşırı rasyonel olarak ele alan ve ekonomik kuramlara fazla bağımlı olmakla eleştirilen kaynak mobilizasyonu teorisinin eksiklerini gidermeye çalışmışlardır (Tilly, 2008, s. 35; Tarrow, 1998, s. 70).

80'li yılların sonlarından itibaren ise, toplumsal hareketler kültürel yaklaşımlarla açıklanmaya başlanmıştır. Kimlik, özerklik, hak talep etme gibi kavramların ön plana çıktığı bu süreçte, 70'li yıllarda geliştirilen ve bireyi temel analiz birimi olarak ele almayan yapısalcı yaklaşımlar eleştirilmektedir. Kültürel yaklaşımlar protestocuların duyguları, düşünceleri, değer yargıları, ahlaki eğilimleri gibi özelliklerini araştırma konusu etmiş ve bireyi toplumsal aktör olarak kuramın merkezine tekrar yerleştirmiştir (Çetinkaya, 2008, s. 26).

Yeni bir toplumsal kuruluşa denk düşen toplumsal aktörler, artık sadece işçi sınıfını değil birçok sıradan olarak görülen bireyi kapsamaktadır. Öğrenciler, azınlıklar, kadınlar, eşcinseller, insan hakları savunucuları gibi farklı aktörler, toplumsal eylemliliğin merkezine kaymaktadır. Bu kültürel yaklaşımların temsil ettiği değerlerin de eski toplumsal hareketlere göre farklılaştığını belirten Bert Klandermans'a göre, modernitenin eski toplumsal hareketlerin gündemini belirlemesi gibi, kültürel yaklaşımların da post-modern ve post-Marksist kuramlardan etkilendiğini belirtmektedir. Kimlik olgusunun ön planda olduğu bu yaklaşımlarda, sadece ekonomik çıkar temelinde değil; gündelik ve toplumsal hayatın her alanında açığa çıkabilecek farklı mağduriyetler çerçevesinde belirlenecek yeni mücadele cephelerinde eylemlilikler sergilenmektedir. Bu nedenle, kültürel yaklaşımlar hayatın anlamını sorgulayan yaklaşımlardır (Klandermans, 1996, s. 121; Chesters ve Welsh, 2011, s. 24).

Gündelik hayatı ve toplumsal hareketleri bir kesişim noktası olarak ele alan kültürel yaklaşımlar, gündelik hayatı toplumsal eylemliliğin yürüdüğü mücadele zemininde tasvir etmektedir. Böylelikle, gündelik hem toplumsal olanın hem siyasal olanın kendini gerçekleştirdiği bir toplumsal hareket sahası olarak ortaya çıkmaktadır. Kültüralist ekolün içerisinde, eski toplumsal hareketlerin eleştirilmesinden yola çıkarak formüle edilen en önemli akım, yeni toplumsal hareketler yaklaşımıdır.

Eski toplumsal hareketlerin sınıf temelli yaklaşımını eleştiren yeni toplumsal hareketler, kolektif eylemin merkezine kültürel ve kimlik temelli yaşam meselelerini yerleştirmektedirler. Yeni toplumsal hareketler, toplumsal mücadelenin politik iktidarın yapılanma biçimiyle değil; kapitalist mantığın gündelik hayat üzerindeki kültürel etkisi ve gündeliğin değersizleştirilmesi üzerinden örgütlenmesi gerektiğini belirtirler (Işık, 2011, s. 22). Bir sonraki başlıkta, gündelik hayat ve toplumsal muhalefet arasındaki bağlantıdan hareketle geliştirilen yeni toplumsal hareketler yaklaşımı detaylı olarak ele alınacaktır.

3.1.2. Yeni Toplumsal Hareketler Yaklaşımı ve İnsan Hakları Hareketinin Gelişimi

CA hareketi, bir insan hakları hareketi niteliği taşıdığından ve insan hakları aktivizmi de yeni toplumsal hareketler içerisinde değerlendirildiğinden, bu çalışmada yeni toplumsal hareketler yaklaşımından hareketle CA hareketi analiz edilecektir.

1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılması, 1991'de ise Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin dağılması gibi önemli tarihsel olaylar, toplumsal hareketlerin açıklanmasında bir paradigma değişikliğine yol açmıştır. İşçi hareketleri tarafından desteklenen iktidarların çözülmesi, SSCB'nin Doğu Avrupa'da gerçekleşen muhalif hareketleri zor yoluyla bastırmaya çalışması ve buna bağlı olarak yaşanan toplumsal kargaşalar dönemin önemli gelişmeleridir (Gökırmak, 2012, s. 172). Bu tarihsel olaylar, Marksist ve sosyalist düşüncelerin bir eleştiriye tabi tutulmasına ve sınıfı temel alan eski toplumsal hareketler yaklaşımlarının tartışılmaya başlanmasına sebep olmuştur.

İlk olarak 60'larda tartışılmaya başlanan ve 90'larla birlikte ivme kazanan kültür çalışmaları alanının gelişmesi ve bu alan içerisinde gündelik hayatın sorunsallaştırılması, toplumsal hareketlerin kültürel çözümlemelerinin yapılmasına neden olmuştur. Bu tarihten itibaren, kültürel ve gündelik hayatın içinden yükselen farklı hak talepleri mücadeleleri dünyaya yayılmış, esirgenmiş hakların sahibi aktörler bir kimlik mücadelesine müdahil olmuşlardır. Bu dışlanan kimlikler, yeni toplumsal hareketlerin taşıyıcılığını yapmaktadırlar. Buradan hareketle, toplumsal hareket mücadelelerinin ekseninin sömürüden ötekileştirmeye doğru kaydığı belirtilebilir (Gökırmak, 2012, s. 173).

Kimlik çalışmaları, kültürel çalışmalar ve gündelik hayat çalışmalarının 90'lar ve sonrasında yaygınlaşmasıyla gelişen yeni toplumsal hareket yaklaşımlarının kökenlerini, 1968'de Fransa'da başlayıp Batı Avrupa'nın geneline yayılan öğrenci eylemlerinde bulmak mümkündür (Işık, 2011, s. 20). Yine aynı dönemde, Amerika Birleşik Devletleri'nin Vietnam'a müdahalesi de geniş kitlesel gösterilere sebep olmuştur. 60'lar, bu anlamda kitlesel katılıma dayanan hak talep etme yollarının çeşitlendiği bir tarihsel döneme işaret etmektedir (Tilly, 2008, s. 116).

Yeni toplumsal hareketler yaklaşımının üç önemli kuramcısı Alain Touraine, Claus Offe ve Alberto Melucci'dir. Alain Touraine, bir toplumsal hareketi kimlik, hareketin karşıtları ve toplumsal hedef olmak üzere üç temel bileşenden hareketle açıklamaktadır. Touraine'e (1999, s. 49) göre, modern toplumdaki çatışmaların ekseninin kültürel kodlarla açıklanmasıyla birlikte yeni mücadeleler açığa çıkmıştır. Buna göre, bir çatışma toplumdaki kültürel kaynaklar zemininde gerçekleşiyorsa, ancak o zaman bir toplumsal hareketin varlığından bahsedilebilir. Aksi takdirde, çatışma bir mücadele olarak kalır; mücadelenin harekete dönüşmesi ancak kültürel alana müdahil olmakla mümkün olabilir. Buradan hareketle, Touraine (1999, s. 44) yeni toplumsal hareketleri şu şekilde tanımlamaktadır: *"Birbiriyle hâkimiyet ilişkileri ve çatışma düzleminde karşı karşıya gelen, aynı kültürel yönelime sahip ve bu kültürün ürettiği aktivitelerin toplumsal kontrolü için mücadele eden aktörlerin hareketidir."*

Görüldüğü gibi Touraine, yeni toplumsal hareketler yaklaşımında, analizinin merkezini kültürel alana kaydırmış, hareketi ise aktörden yola çıkarak tanımlamıştır. Buna göre, gündelik hayat ve kamusal alan arasındaki sınır muğlaklaşmış, gündelik olan kamusal ve toplumsalla iç içe geçmiştir. Toplumda yer alan merkezi çatışmalar gündelik hayat zemininde gerçekleştiğinden, bu gündelik çatışmalar yeni toplumsal hareketin temel sahasını oluşturmaktadırlar (Touraine, 1998, s. 265; Coşkun, 2006, s. 71).

Yeni toplumsal hareketlerin bir diğer önemli kuramcısı Claus Offe (1999, s. 56), yeni hareketlerin kurumsal olmayan bir alana işaret ettiklerini belirtmektedir. Buna göre, bu hareketler özel ve kamusal tartışmalarını aşarak ikisi arasındaki boşluğa yerleşirler. Bu anlamda, yeni toplumsal hareketler bir yaşam tarzı paradigmasıdır, gündelik hayata ait görülen birçok sorunu politik alana taşıyarak gündelik hayatı politikleştirirler (Offe, 1999, s. 56). Yeni toplumsal hareketlerin en önemli hedefi bireye, kontrol ve

müdahaleye bağımlı olmadan, bürokratik düzenlemelerden azade bir özerk/otonom alan yaratmaktır. Offe, bu otonom alanın mekânı olarak sivil toplumu işaret eder. Buna göre, yeni toplumsal hareketler, toplumun aktörler tarafından yeniden inşa edilebileceği fikrinden yola çıkarlar. Bu inşa sürecinde ise birtakım değerlerin ön plana çıkmaktadır. Bu değerler, kimlik ve tanınma talepleri, özerk alanların inşası, bireysel özgürlük, eşitlik ve barış olarak ifade edilebilir (Offe, 1999, s. 81).

Alberto Melucci (1999, s 87) ise, yeni toplumsal hareketlerin her şeyden önce bir eylem sistemi olduğunu belirterek; bu eylemin toplumda kültürel alanda gerçekleşen çatışmanın karşıt aktörleri arasında gerçekleştiğini belirtmektedir. Melucci, yeni toplumsal hareketlerin hem çatışma hem de dayanışma pratiklerinden hareket ettiğini söylemekte ve dayanışmayı, bir aktörün kendi kolektif kimliğini bir diğeri ile paylaşabilme kapasitesi olarak görmektedir. Melucci (1999, s. 89), gündelik hayat ve yeni toplumsal hareketler arasındaki ilişkiselliği şu şekilde ifade eder:

> İnsanların hayatlarını değiştirmeye çalışmakla, toplumdaki daha genel değişimler için savaşırken insanın kendi hayatını değiştirebileceğine inanmaktadırlar. Araç ya da yeni bir araç olarak toplumsal hareket, mesajdır. Büyüsü olmayan peygamberler olarak çağdaş hareketler, hedefledikleri değişimin günlük hayatta pratiğini sunarlar. Tüm toplumu ilgilendirecek şekilde sosyal hareketin anlamını yeniden tanımlarlar.

Görüldüğü üzere, üç kuramcı da yeni toplumsal hareketleri aktör, kültürel çatışma ve gündelik hayat kavramlarından hareketle sorunsallaştırmaktadırlar. Eski toplumsal hareketleri açıklamak için geliştirilen ve aktörden ziyade yapılara odaklanan kaynak mobilizasyonu ya da siyasi fırsat yapıları gibi teoriler, bir toplumsal hareketin nasıl örgütlendiği ile ilgileniyordu. Yeni toplumsal hareketler ise, bir hareketin kendisinin ne olduğu ve verdiği mesajla ilgilenmektedir. Bu bağlamda da, bu mesajı kimin verdiği aktörün eyleme kapasitesi açısından önem kazanmaktadır.

Castells (2004, s. 98), yeni toplumsal hareketlerin kaynaklandığı çatışma zemininin kültürel alan olduğunu kabul etmekle birlikte, bu kültürel kodların kentsel alanda üretildiğini belirterek yeni hareketlerin kentsel niteliğine vurgu yapmaktadır. Castells, yeni toplumsal hareketleri kimlik, kent ve küreselleşme olmak üzere üç unsurdan yola çıkarak değerlendirir (Castells, 2004, s. 98). Buna göre, neo liberal sistemin kent ölçeğinde açığa çıkardığı karşıtlıklar yeni mücadelelere zemin hazırlamaktadır. Kentsel mekânların aktif kamusal aktörler tarafından işgal edilmesi, iktidar ve muhalefet arasındaki çatışmayı kentsel ve toplumsal bir zemine taşımaktadır. Aktörler, kentsel

mekânları sahiplenerek halkın sesinin iktidara ulaşmasını sağlarlar. Böylelikle, gündelik hayatta sesini duyuramayan sıradan insanlar, kentin sunduğu imkânlardan faydalanarak bir toplumsal eylemlilik gerçekleştirebilmektedir (Castells, 2004, s. 98; Özen, 2015, s. 21). [72]

Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe, yeni toplumsal hareketler ve gündelik hayat ilişkisini ele alırken Castells ile aynı çizgide hareket ederek, kapitalist üretim ilişkilerinden yola çıkarlar. Buna göre, kapitalist üretim ilişkileri 20. yüzyılda yeni bir dönemece girmiştir, sömürünün tabanı ekonomik alandan gündelik hayata yayılmıştır. Gündelik hayatın, bu üretim ilişkileri temelinde metalaşmasına karşı yükselen toplumsal hareketler, artan bürokratikleşmeye yönelen çatışma dinamiklerinden beslenmektedirler (Coşkun, 2007, s. 54). Buna göre, *"Yeni toplumsal hareketler, toplumsal hayatın metalaşmasına, bürokratikleşmesine ve homojenleştirilmesine karşı direnişin bir ifadesi olarak ortaya çıkmıştır."* (Coşkun, 2006, s. 72).

Jürgen Habermas, bu yeni hareketlerin temelini bireylerin yaşam evrenlerinin kolonileştirilmesinde aramaktadır. Toplumsal aktörler, bu sömürüye karşı kültürel olarak meydan okumak istemektedirler ve bu meydan okuma biçimleri, yeni toplumsal hareketleri meydana getirmektedir. Bu yeni eylem tarzları, kamusal alanı zenginleştirmekte ve sivil toplumu geliştirmektedirler (Coşkun, 2006, s. 73). Anthony Giddens ise, yeni toplumsal hareketlerin önemini şu sözlerle ifade etmektedir: *"Ya sınıf söylemini kullanmadan hareket eden yeni toplumsal hareketler aracılığı ile var olan ekonomik düzeni değiştirmeye kalkmadan yönetime ortak olacağız ya da tamamen bu demokratik süreçten dışlanıp sistem dışına atılacağız."* (Aktaran: Gökırmak, 2012, s. 172).

Bu bağlamda yeni toplumsal hareketleri, demokratik sistemin içinde kalarak, mevcut yapıya karşı gelişen hoşnutsuzlukları meşru olarak ifade edebilecek güce sahip bir

---

[72]Özellikle, 2000'li yıllarda küreselleşmenin de etkisiyle özgül çıkarlar ve bu çıkarları savunan hak sahibi özneler etrafında doğan direniş pratikleri yeni hareketlerin kapsamını belirlemektedir. Uluslararası ağların genişlemesi, medyanın eylemcilere sunduğu fırsatların da artmasıyla yeni hareketler daha geniş yayılım imkânlarına kavuşmuşlardır (Castells, 2004, s. 98). Castells, yeni toplumsal ilişkilerin ancak kitlelerin günlük deneyimlerine dayanan özerk bir halk hareketi biçiminde gelişirse bir toplumsal harekete sebep olabileceğini belirtmektedir. Bu bağlamda, Castells yeni toplumsal hareketlerin gündelik ve kültürel alanla ilişkilendirilmesine karşı çıkmaz; ancak bu hareketlerin karakterinin en az eski toplumsal hareketler kadar politik olduğunu belirtir. Castells'in yeni toplumsal hareketler üzerine yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Castells, 2004; Castells, 2014).

eylemlilik olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Buradan hareketle, yeni toplumsal hareketlerin farklı kimliklerin çeşitli mücadelesine odaklandığı ve bu mücadelelerin çoğulcu bir demokrasinin gelişimine katkı sunduğu söylenmelidir.

Ferhat Kentel (2011, s. 19), yeni toplumsal hareketleri farklı toplumsal kesimlerin ve sıradan insanların eylemleri olarak yorumlamaktadır. Hareketler, gündelik hayat içerisinden doğan ve yeni bir anlam kazanan kimlikler tarafından icra edilmektedir. Bu kimliklerin verdiği mücadele, esasında bir var olma mücadelesidir. Bu sebeple, bütüncül taleplere değil, günlük hayatın kısmi taleplerine odaklanmaktadırlar. Ancak, yeni toplumsal hareketlerin çıkış noktası tekil talepler olmasına rağmen, sonuçları tüm toplumu etkileyecek niteliktedir; çünkü gündelik hayat herkesi kuşatmaktadır (Öcal, 2014, s. 14).

Yeni toplumsal hareketlerin temel özelliklerini özetlemek gerekirse, ilk olarak özerklik/otonomi ve kimlik üzerinde durmaları önemli bir noktayı oluşturmaktadır. İkinci olarak, bu hareketler iktidarı zapt etmeye yönelik değil; savunma nitelikli hareketlerdir. Üçüncüsü, yeni toplumsal hareketler gündelik hayatın politizasyonuna sebep olmuştur; çünkü gündelik hayatın içinde var olan birçok çatışma dinamiğini bir hak mücadelesi olarak ortaya koymaktadırlar. Son olarak bu hareketler, çok farklı toplumsal kesimleri harekete geçirebilme kabiliyetine sahiptirler ve dar iktisadi çıkarlara değil tüm insanlığı ilgilendiren değer yargılarına odaklanırlar (Melucci, 1999, s. 88; Offe, 1999, s. 82).

Örgütlenme biçimlerine bakıldığında, eski toplumsal hareketlerin katı hiyerarşik örgütlenme biçimlerinin aksine, yeni toplumsal hareketler esnek yapılanma biçimleri ve ağlar kullanırlar. Katı bir liderlik anlayışına dayanmayan bu hareketler, genelde spontane bir biçimde ortaya çıkmaktadırlar. Bunun nedeni, gündelik hayatın farklı yönlerini kuşatan birçok çatışma merkezine karşı, çok farklı cephelerde örgütlenen eylemleri işler kılmaktır. Çünkü tek bir merkezden yönelmeyen bir iktidar baskısına, yine merkezsiz bir yapılanmadan hareket eden bir mücadele ile yanıt verilebilir (Ertan, 2008, s. 8). Buradan hareketle, yeni toplumsal hareketleri, gündelik hayatın rutin akışı üzerinde etkide bulunan tüm toplumsal sorunların giderilmesi hedefine odaklanan, bu hedef doğrultusunda farklı toplumsal aktörleri harekete geçiren hareketler olarak tanımlamak mümkündür (Alpman, 2013).

Yeni toplumsal hareketlerle ilgili üzerinde durulması gereken bir husus da, bu paradigmanın *aktivizm* kavramını literatüre sokmasıdır. Yeni toplumsal hareketlerin alanları olarak açığa çıkan çevre hareketi, barış hareketi, insan hakları hareketi gibi farklı mücadeleler aktivizm kavramıyla nitelenmektedirler (Şimşek, 2004, s. 112). Buna göre, gündelik yaşam mekânlarına ve aktivitelerine sahip çıkmak anlamında kullanılan aktivizm kavramı, iki kavramın birleşiminden oluşmaktadır. Bunlar, mekân ve pratiklerdir. Bu bağlamda, gündelik alanı kuşatan baskıya karşı belli bir mekânda sergilenen mücadele pratikleri aktivizm ile ifade edilmektedir (Pink, 2012, s. 4). Esasında, gündelik olan sıradanla; aktivizm ise aniden belirebilen bir büyüleyicilik ve olağanüstülükle özdeşleştirilmektedir. Dolayısıyla, gündelik hayatla aktivizmi bir araya getiren yeni toplumsal hareketler, gündelik ve politik olanın ne kadar iç içe geçtiğini örneklemektedirler (Pink, 2012, s. 5). Böylece, aktivizm gündelik hayat içine gömülen sıradan varoluş biçimlerinden doğmaktadır.

60'lar[73] ve sonrasında yeni toplumsal hareket mücadelelerinin de yükselişe geçmesiyle aktivizm kavramına sıklıkla başvurulmaktadır. İnsan hakları hareketi, bu dönemin önemli aktivizm dalgalarından birini oluşturmaktadır. İnsan hakları hareketi, yeni toplumsal hareketler paradigması ile gündeme gelen ve sınıflar üstü bir nitelik taşıyan

---

[73] Dünyada insan hakları hareketinin ilk ortaya çıkış tarihi 19. yüzyıla kadar uzanmaktadır. 19. yüzyılda kölelere karşı geliştirilen sistematik saldırılara karşılık kölelik karşıtı eylemler düzenlenmiştir. Çağdaş anlamda insan hakları aktivizmden bahsetmek ise, 20. yüzyılda mümkün olmuştur. 1961 yılında, *Uluslararası Af Örgütü*'nün kurulması ile insan haklarının korunmasına yönelik ilk sistematik çabalar ortaya konulmuştur (Neier, 2001). 70'li yıllar, insan hakları aktivizminin hızla yükselişe geçtiği bir dönem olmuştur. Örneğin, ABD'nin Vietnam Savaşı'ndan yenik çıkması savaş karşıtı gösterilerin oluşmasına yol açmıştır. Bu dönemde, Latin Amerika kıtasında gelişen darbeler de, darbe döneminde gerçekleştirilen işkence, kayıplar ve cinayetler gibi insan hakları ihlallerinin geniş eylemliliklerle protesto edilmesine sebep olmuştur. Özellikle, Şili'de Augusto Pinochet'in darbe yoluyla iktidara gelmesi büyük kitlesel tepkilere yol açmıştır. Bunlara, Eski Yugoslavya topraklarında yaşanan iç savaş, Ruanda'da yaşanan soykırım, Doğu Avrupa'da eski Sovyet Bloku ülkelerde gelişen insan hakları ihlalleri eklendiğinde 70'ler ve 80'leri takip eden dönemde insan hakları hareketinin ivme kazandığını söylemek mümkündür (Neier, 2001). 90'lı yıllar ve 21. yüzyıla uzanan süreçte ise, insan hakları aktivizmi hem bu alanda çalışan insan hakları örgütlerinin sayıca artmasıyla hem de insan hakları kapsamında ele alınan konuların genişlemesiyle toplumsal hareketler alanında nitelik olarak ağırlık kazanmıştır. Bu dönemde, insan hakları politik aktivizmi açıklamada kullanılan en önemli kavram olmuştur (Tsutsui ve Smith, 2017, s. 5). 1960'larda ihlale uğrayan bireylerin tek tek savunulmasıyla başlayan insan hakları hareketi, daha sonra *Human Rights Watch* (İnsan Hakları İzleme), *Helsinki Grubu* gibi birçok insan hakları örgütünün kurulmasıyla ve bu örgütlerin uluslararası kamuoyunu harekete geçirmesiyle geniş dalgalar halinde yıllara yayılmış ve etkili olmuştur. Bu süreçte, Birleşmiş Milletler başta olmak üzere birçok kuruluşun hazırladığı sözleşme ve kuralların devletler üzerinde bağlayıcı nitelik kazanması da insan hakları aktivizmine güç kazandırmıştır. Örneğin, Almanya'da Hitler döneminde yaşanan insan hakları ihlallerini gerçekleştiren Nazi subayları, Nürnberg'de kurulan askeri ceza mahkemelerinde yargılanmışlardır (Neier, 2001). İnsan hakları aktivizmi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Neier, 2001).

bir eylemliliğe işaret etmektedir. Yeni toplumsal hareketlerin temalarını ele aldığımızda toprak, beden, yaşam alanı, cinsel kimlik, kültürel miraslar, fiziki çevre, insanlığın devamı gibi başlıklar ön plana çıkmaktadır. Bu bağlamda ekoloji ve çevre hareketleri, pasifizm ve barış hareketi, kadın hareketi, eşcinsel hareket ve insan hakları hareketi yeni toplumsal hareketlerin en önemli aktivizmle halkalarını oluşturmaktadır (Offe, 1999, s. 64). Tüm bu hareketlerin ortak özellikleri, spesifik hak taleplerinden yola çıkmakla birlikte insanlığın genelini ilgilendiren hedefler ve sonuçlar ortaya koymalarıdır.

Politik aktivizm toplumu dönüştürmek ve yeniden inşa etmekle ilgili bir hedef ortaya koysa da, ilk değiştirdiği aktivistlerin kendi gündelik yaşamları olur. Aktivizm, genellikle kurumsal kanallar kapandığında devreye girmektedir. *"Aktörün kendine dayatılanı reddetmesi, hudutların dışına taşması"* (Jordan, 2001, s. 6) olarak tanımlanabilecek aktivizm, örneğini insan hakları aktivizminde görebileceğimiz gibi, toplumda yeni değerler ve anlamların yaratılmasına odaklanır. Bu yönüyle de ahlaki[74] bir vizyon gerçekleştirmeye çalışır (Jordan, 2001, s. 7).

İnsan hakları hareketinin gelişimine bakılacak olursa, hukuk devleti ve demokrasinin gelişimiyle yakından ilişkili olduğu görülecektir. Yeni toplumsal hareketlerin demokrasiyi meşru bir rejim olarak kabul ederek; sistemin daha iyi işlemesi için yapılan meşru itirazlardan oluştuğu düşünüldüğünde, insan hakları taleplerinden yola çıkan mücadelelerin ancak demokratik bir düzen içerisinde karşılık bulabileceği söylenebilir (Yılmaz, 2001, s. 289).

İnsan hakları kavramsal olarak, insanın sadece insan olması nedeniyle sahip olduğu, devredilemez ve vazgeçilemez haklardır. Tanımlamak gerekirse, *"İnsan hakları cinsiyet, etnik köken, dini inanç vb. hususlara bakılmaksızın herkesin sahip olduğu haklar kümesini ifade eder."* (Kara, 2013, s. 3). İnsan hakları, yüksek bir ahlaki değer taşımaları bakımından diğer haklardan ayrılırlar. Çünkü bu haklar insan onurunun

[74] Daha iyi bir dünya için yeni tanımlar üretmeye çalışan farklı hareketler, farklı etik sistemler doğmasına yol açmaktadır. Örneğin, çevre hareketi çevrenin korunmasıyla ilgili bir etik sistem yaratır. İnsan hakları aktivizmi, herkesin insan onuruna yaraşır bir yaşam sürdürebilmesi için birtakım etik ilkeler geliştirmeye çalışır. Dolayısıyla, yeni toplumsal hareketler içerisinde yer alan farklı aktivizm türleri, hiçbiri bir diğerini daha önemli ve üstün görmeyerek farklı bir eylemlilik çağı oluşturmaktadırlar (Jordan, 2001, s. 39). Birbirinin yarattığı değerlere rahatlıkla eklemlenebilecek bu hareketler, son tahlilde tüm insanlığın daha üstün etik değerler çerçevesinde korunması ve daha iyi bir dünyanın yaratılması için çalışırlar. Örneğin, fiziksel çevrenin korunmasıyla ilgili bir talep, kadın haklarının korunmasıyla ilgili bir taleple ters düşmez. Aynı durum, insan hakları hareketi için de geçerlidir. Aktivizm ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Jordan, 2001).

korunmasıyla ilgili talepleri ortaya koyarlar (Türköne, 2013, s. 184). Bu bağlamda, insan haklarının korunması ve geliştirilmesiyle ilgili olanakları ortadan kaldırmaya yönelik her girişim adaletsizlik olarak nitelenmektedir. Bu nedenle, insan hakları aktivizmi için, insan haklarına yönelik olanakların gelişmesine ket vuran mevcut adaletsizlikleri ortadan kaldırmaya yönelen mücadeleler demek yanlış olmayacaktır (Kara, 2013, s. 3).

Bugün artık, devletlerin yurttaşların üzerinde sınırsız egemenlik hakkı olduğu fikri dünya tarafından kabul görmemektedir.[75] Özellikle, bireyin bedensel bütünlüğüne saygı ve fiziki varlığının güvence altına alınmasıyla ilgili olan birinci kuşak haklar, devletlerin ihlal ettiğinde ağır yaptırımlarla karşılaştığı hakları ifade etmektedir. Keyfi tutuklama, işkence, zorla kaybetme gibi devletlerin zaman zaman başvurdukları yöntemler, uluslararası toplum tarafından tepkiyle karşılandığı gibi, geniş çaplı aktivizmlerin oluşmasına da zemin hazırlamaktadır (Yılmaz, 2001, s. 294). Bu bağlamda CA hareketi de, Türkiye'de insan hakları hareketinin önemli bir bileşeni olarak, zorla kaybetme olarak ifade edilen ve birinci kuşak haklardan olan yaşam hakkının ihlali üzerine geliştirilen bir mücadeledir.

İnsan hakları her ne kadar tüm insanların koşulsuz olarak sahip olduğu haklar olarak nitelense de, bu meşru hakların kim tarafından hangi ölçülerle ne zaman kullanılacağı gibi sorular, hakların talep edilmesi sürecine ilişkin ipuçları vermektedir. Bu talep etme sürecinde haklar siyasi bir nitelik kazanırlar, sıradan insanlar da hak savunucularına dönüşürler (Ecevitoğlu, 2015, s. 212). Bu bağlamda, insan hakları sıradan bireylere içinde yaşadıkları yerleşik kural ve kurumları sorgulama, baskıya karşı direniş gerçekleştirme ve iktidara müdahale etme olanağı sunar (Ecevitoğlu, 2015, s. 215).

İnsan hakları hareketi, niteliksel olarak hem hukuki hem de politik bir mücadeleyi içermektedir. Bu aktivizm biçimleri, harekete geçtikleri ülkelerde iç hukuka yönelik bir talepte bulunduklarından dolayı ve doğal muhatapları devlet olduğundan mutlaka

---

[75] Buradan bakıldığında, insan haklarının devlete karşı ileri sürülebilen haklar niteliği taşıması önem kazanmaktadır. Yani, insan haklarının korunması devletin güvencesi altında olduğundan, insan haklarını ihlallerinden sorumlu özne de ancak devlet olabilir (Kara, 2013, s. 4). Bu nedenle, özellikle kişinin maddi ve manevi bütünlüğünü; yani yaşam hakkını ihlal eden uygulamalara karşı geliştirilen insan hakları hareketlerinin ilk muhatabı devlet olmak zorundadır. Çünkü bu hareketler, ihlal edilen hakkın karşısında gerekli iyileştirici düzenlemelerin yapılabilmesi için çaba sarf eden hukuksal nitelikte mücadeleler olarak gelişirler. İnsan hakları, yurttaşlık ve devlet üzerine ayrıntılı bir tartışma için bkz: (Kara, 2013).

hukuksal bir kazanımı hedeflemektedirler. Öte yandan, insan hakları mücadeleleri devletin karar alma mekanizmalarında baskı oluşturabilmek için bir eylemlilik sergilerken hem yerel hem uluslararası kamuoyunda gündem oluşturmayı ister. Bu nedenle de kaçınılmaz olarak politik bir mücadele ve eylem gündemi olmak zorundadır. Dolayısıyla, insan hakları hareketinin hem yerel ve ulusal hem de uluslararası bir aktivizm biçimi olduğu; aynı zamanda hem politik hem de hukuki bir mücadeleyi içerdiği söylenmelidir (Tsutsui ve Smith, 2017, s. 9).

İnsan haklarını korumak ve geliştirmek üzere hareket eden insan hakları aktivizminin toplumsal aktörleri, *insan hakları savunucuları* olarak isimlendirilmektedirler. İnsan hakları savunucuları, insan haklarını ilgilendiren her türlü ihlal etrafında gündem oluşturabilirler. Bununla birlikte, insan haklarının somut bir alanında uzmanlaşmış ve sadece o alanda çalışıyor da olabilirler. Örneğin, insan haklarının geliştirilmesi için kurulmuş bir vakıfta görev alan bir avukat, aynı zamanda bir insan hakları savunucusudur (Dalkıran, 2015, s. 11). Somut olarak bir insan hakkı ihlaline uğrayan sıradan insanlar da, insan hakları hareketine angaje olarak süreç içerisinde insan hakları savunucularına dönüşebilirler.

Buradan hareketle bu tezin temel hedeflerinden biri, yakınları zorla kaybedilene kadar sıradan ev kadınları olarak yaşamlarını sürdüren insanların, CA protesto eylemlerini örgütleyerek nasıl insan hakları savunucularına dönüştüklerini ortaya koymaktır. Bir sonraki başlıkta, CA hareketinin ortaya koyduğu mücadelenin ana gündemini oluşturan zorla kaybetme pratiği ve kayıp yakınları aktivizmi ele alınacaktır.

3.1.3. Dünyada Kayıp Yakınları Aktivizmi ve Plaza de Mayo Anneleri

Zorla kaybetmeye karşı geliştirilen eylemler, bugün uluslararası nitelik taşıyan insan hakları hareketinin önemli bir gündemini oluşturmaktadır. CA hareketi de, Türkiye'de insan hakları hareketinin önemli bir parçası niteliğindedir; o nedenle bu çalışmada örnek olaydan hareket edilerek insan hakları hareketi kayıp yakınları aktivizmi bağlamında ele alınacaktır.

Kayıp yakınları hareketi, özellikle cunta yönetimi altındaki ülkelerde zorla kaybetmelere karşı geliştirilmiş ve insan hakları hareketinin en önemli halkalarından

birini oluşturmuştur. Çünkü bu hareketin temelinde, insanlık karşıtı muameleye karşı mücadele vardır. Bu insanlık karşıtı muamelenin örneklerinden olan zorla kaybetme, insanın fiziki ve manevi varlığına yönelecek en büyük şiddet eylemlerinden biri olarak yorumlanmaktadır (Goddard, 2007, s. 88).

Zorla kaybetme, "Birleşmiş Milletler Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına İlişkin Sözleşme"de (2007) şu şekilde tanımlanmaktadır: *"Devlet görevlilerinin ya da devletin yetkilendirmesi, desteği veya göz yummasıyla hareket eden kişilerin ya da kişi gruplarının gözaltına alma, tutuklama, kaçırma ya da diğer herhangi bir biçimde özgürlükten yoksun bırakması ve bu durumdaki bir kimseyi, özgürlükten yoksun bıraktığını reddederek veya kaybedilen kişinin akıbetini ya da nerede olduğunu gizleyerek, hukukun koruması dışına çıkarmasıdır."*

Zorla kaybetmenin tarihinin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Ancak, zorla kaybetmenin bir devlet politikası olarak uygulanışının ilk örneğini, İkinci Dünya Savaşı sırasında Nazilerin işgal ettikleri ülkelerdeki muhalifleri Almanya'daki toplama kamplarında imha etmeleri oluşturmaktadır. İmha edilen bu insanlardan bir daha haber alınamamakta ve bu insanlar tarihe kayıp olarak kayıtlanmaktadır. Zorla kaybetmeyi konu alan çalışmalar, genellikle "Gece ve Sis Kararnamesi"[76]nden yola çıkmaktadırlar. Bu anlamda, zorla kaybetmenin baskıcı devletlerin muhalifler üzerinde uyguladığı bir yöntem olarak ilk defa Adolf Hitler önderliğinde Naziler tarafından uygulandığı söylenebilir.

Latin Amerika kıtası, zorla kaybetmelere karşı geliştirilen insan hakları mücadelesinin ana vatanıdır. 60'lardan başlayarak 80'lere kadar uzanan dönemde, Latin Amerika ülkelerinde zorla kaybetme olayları çok yoğun bir biçimde yaşanmıştır. Örneğin, Guatemala'da 1966 yılından itibaren başlayan ve otuz altı yıl süren iş savaşta sistematik olarak kaybedilme vakaları ile karşılaşılmaktadır. Şili'de ise, 1976-1980 yılları arasında yaşanan diktatörlük döneminde, kaybedilme cuntanın en önemli politikası olarak uygulamaya konmuştur. Arjantin, 1976-1983 yılları arasında iktidarda olan cunta tarafından kaybedilmenin sistematik olarak uygulandığı bir başka ülkedir. Bu ülkelere ek olarak El Salvador, Uruguay, Brezilya, Kolombiya, Peru ve Bolivya gibi diğer Latin

---

[76] 7 Aralık 1941 tarihinde yayımlanan bu kararname ile Hitler'e bağlı kolluk kuvvetleri sistemin varlığına tehdit olarak gördüğü muhalifleri gece karanlığında kaybetmekte ve bu insanlardan bir daha haber alınamamaktadır. Kararnamenin adı bu nedenle *Gece ve Sis* olarak belirlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Eser, 2016, s. 15).

Amerika ülkelerinde de zorla kaybetme pratiğiyle karşılaşılmaktadır (Eser, 2016, s. 15; Schirmer, 1989, s. 44).

Latin Amerika'da zorla kaybedilme o kadar yaygın hale gelmiştir ki; kayıplar uluslararası insan hakları metinlerinde İspanyolca kayıp anlamına gelen *desaparecidos* şeklinde ifade edilmektedir. Latin Amerika'nın bir zorla kaybetme kıtası haline gelmesinde en büyük ağırlık, kaybedilmelerin en çok yoğunlaştığı Arjantin'dedir. 1976'da Juan Peron hükümetini devirerek işbaşına gelen General Jorge Rafael Videla başkanlığındaki cuntadan sonra, sırasıyla iktidara gelen General Robereto Viola ve General Leopoldo Fortunato Galtieri'nin cuntaları da zorla kaybetme politikasını sürdürmüşlerdir. 1983 yılında seçilmiş Raul Alfonsin hükümetinin görev başına gelmesine kadar geçen süreçte -bu süreç *Dirty War* (Kirli Savaş) olarak adlandırılmaktadır- insan hakları örgütlerinin Arjantin için kayıp tahmini en az 30 bin kişi olarak açıklanmıştır. Tüm Latin Amerika kıtasında ise, 90 bin üzerine kayıp olduğu tahmin edilmektedir (Özbudun, 2016, s. 44; Shirmer, 1989, s. 44).

Arjantin, kayıplara karşı toplumsal mücadele yürütülmesinde diğer Latin Amerika ülkelerine ve tüm dünyada bu sorunla karşı karşıya kalan insanlara önderlik etmiştir. Arjantin'deki kayıp yakınları aktivizminde, annelerin bir toplumsal aktör olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Çocuklarını aramak için semt karakolları, emniyet müdürlükleri gibi devlet dairelerinde sıklıkla karşılaşan kadınların ortak çaresizliklerinden yola çıkarak çocukları için bir şey yapmaları gerektiği fikrini benimsemeleri bir kayıp yakınları aktivizminin örgütlenmesine yol açmıştır. 13 Nisan 1977 günü, Arjantin'in başkenti Buenos Aires'in merkezi olan Plaza De Mayo'da çocukları kaybedilmiş 14 annenin yürüyüşü ile başlayan eylemlilik süreci zaman içerisinde sürekli hale gelerek büyümüştür (Shirmer, 1989, s. 45).

Cuntanın ilanı ile toplumdaki tüm muhalif seslerin susturulduğu bir dönemde, başlangıçta kimse bu kadınları dikkate almamıştır. Ancak, her hafta Perşembe günü beyaz başörtülerini takarak banka memurlarının iş çıkışı saati olan 15.30'da Plaza de Mayo Meydanı'nda oturma eylemi yapan bu kadınların sayıları giderek artmış, kısa sürede toplumsal muhalefetin ana aktörleri haline gelmişlerdir. Arjantin hükümeti, eylem yapan kadınları *Las Locas* (Kaçık Kadınlar) olarak adlandırarak, eylemliliklerini görmezden gelmiştir. Ancak, süreç içerisinde annelere verilen ulusal ve uluslararası

desteğin artmasıyla mücadele göz ardı edilemez bir boyuta ulaşmıştır (Shirmer, 1989, s. 45).

İlk olarak sadece annelikten yola çıkarak evlatlarını arayan bu kadınlar, eylemlerin sürdürülmesi ile evlat arayışlarını genel bir adalet ve hakikat arayışına dönüştürmeyi başararak insan hakları savunucularına dönüşmüşlerdir. Bunu yaparken ise, anneliğin bir toplumsal inşa olduğundan hareket ederek, bunu toplumsal mücadelelerini yükseltmede bir kalkan olarak kullanmışlardır (Bosco, 2006, s. 343). Annelere özgülenen fedakâr olma hali ve çocuklarını koruyup kollama görevi, onların kamusal alandaki varoluşlarını meşrulaştırmaktadır. Bununla birlikte, annelerin konumlarının verdiği kutsiyetle babalardan daha az şiddet göreceği ya da tutuklanmaya maruz bırakılmayacağı ön kabulü annelerin kamusal alana çıkışını kolaylaştırmaktadır (Forcey, 1994, s. 156). Kaybedilme sürecinde, babalar bir süre sonra cuntaya karşı konulamayacağı yönünde ikna olarak olanları bir ölçüde kabul etmektedirler. Ancak, anneler çocuklarının kaybedilmesini hiçbir şekilde kabullenmemekte ve buna karşı mücadeleden vazgeçmemektedirler (Malin, 1994, s. 198).

Anneliği, barışçıl olmakla ve yaşamı savunmakla ilişkilendiren özcü yaklaşımlar, anne örgütlenmelerinin iktidarın politikalarına meydan okumada oldukça önemli bir konumda olduğunu vurgulamaktadır. Kadınların annelik duygusunu edinmesi ve annelerden beklenen ideal anneliğin toplumsal olarak inşa edilmesi, kadınları toplumda kutsal anne konumuna yükseltmektedir. Bu ideoloji, anneliği kadına özgü yüce bir statü olarak kurgulamaktadır (Kazak, 2009, s. 20). İşte, toplumda hüküm süren bu ideolojiye karşı konumlanan kadınlar, iktidarın gözünde makbul değil sözde anneler haline gelmektedirler[77].

---

[77] Annelik üzerine yaptığı çalışmalarla bilinen Sara Ruddick'e (2009, s. 15) göre, 20. yüzyıl ideal anneliğin yanı sıra farklı annelik biçimlerinin tartışmaya açıldığı bir yüzyıl olmuştur. Annelik pratiklerinin farklı emek süreçleri, toplumsal değişimler, erkeklerin davranış kalıpları gibi değişkenlerle farklılaşabileceğini öne süren Ruddick, anneliğin özel alandan kamusal alana taşınmasının bu farklılaşma ile başarıldığını belirtmektedir. Kadınların barışla erkeklerin de savaşla ilişkilendirildiği cinsiyetçi anlayışı reddeden Ruddick buradan yola çıkarak, annelerin çocuklarına verdikleri yaşamı korumanın gerekliliği olarak bir eylemlilik içerisine girdiklerinde bir karşı annelik pratiği ortaya koyduklarını, hem cinsiyetçi ve ataerkil hem de baskıcı politik pratiklerle savaştıklarını belirtmektedir (Ruddick, 2009, s. 16). Ruddick ile benzer bir yaklaşım geliştiren Betsey Wearing ise, anneliği iyi annelik yaklaşımından hareketle tanımlamaktadır: *"İyi anne, her zaman çocukları için ulaşılabilirdir, onlarla zaman geçirir, onlara rehberlik eder, destekler, cesaretlendirir, sever ve korur. İyi anne, bencil değildir, çocuklarının ihtiyaçlarını her zaman kendi ihtiyaçlarının önüne koyar."* (Aktaran: Bejarano, 2002, s. 122). Arjantinli anneler, iyi anneliğin karşısında yeni bir konum olarak aktivist anneliği icat etmiş, yürüttükleri bu

Arjantin'de PdM Anneleri, bir karşı annelik pratiği sergileyerek anneliklerinden aldıkları yaşam savunuculuğunu iktidara karşı bir meşruiyet aracı olarak kullanmışlardır. Anneler, anneliğin sadece doğurmak, eğitmek, büyütmek ve yetiştirmekle özdeşleştirildiği tüm geleneksel ve politik kalıpları yıkmışlardır. Anneliği insan hakları hareketinin bir bileşeni haline getiren bu kayıp hareketi, anneliğin aynı zamanda verdiği hayatın değerini savunmak için gerektiğinde siyasallaşabilecek bir mefhum olduğunu göstermiştir. Bu bağlamda, annelerin oturma eylemi ve yürüyüş gibi şiddet dışı repertuarlara başvurması anneliğe özgü barışçıl düşünüş biçimleriyle ilişkilendirilmektedir (Kazak, 2009, s. 20).

Arjantin toplumunda kadının yeri incelendiğinde, kadınların kamusal alana çıkarak çocuklarını aramalarının ne kadar büyük bir mücadele gerektirdiği daha net anlaşılabilir. Arjantin'de oldukça kuvvetli olan Katolik kilisesinin *Marianismo*[78] öğretisi kadınların toplumsal hayattan dışlanması ve özel alanda varlıklarını sürdürmeleri anlayışına dayanmaktadır (McCormack, 2014, s. 122). Toplumsal durum bu öğretilere göre işlediğinden, PdM Annelerinin hem evdeki ataerkil kalıplarla hem toplumsal öğretilerle hem de politik kurum ve düzenlemelerle ayrı ayrı mücadele yürüttüklerini söylemek mümkündür (Koopsel, 2011).

Arjantin'de PdM Anneleri protestosunun niteliğini incelediğimizde, ilk olarak karşımıza neden Plaza de Mayo Meydanı'nın seçildiği sorusu çıkar. Çocukları kaybedilene kadar kendi gündelik hayatlarının olağan pratikleri ile günlerini geçiren ve kamusal alan deneyimleri oldukça sınırlı olan annelerin, kamusal alana çıkışının simgesel gücünü göstermesi açısından mekân seçimi önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Plaza de Mayo Meydanı, Arjantin'in tarihinde politik eylemin ana merkezi olarak kullanılan bir mekân olagelmiştir. Ayrıca, devlet daireleri ve Başkanlık sarayına da oldukça yakın bir meydan olduğundan, anneler iktidarın gözünün içine bakıp evlatlarımız nerede sorusunu

---

aktivizmi de annelik vazifelerinin doğal bir uzantısı olarak görmüşlerdir (Bejarano, 2002, s. 125). Bu anlamda, anneler kamusal alanda evlatlarını ararken aslında bir annelik vazifesi içerisindedirler. Politik annelik üzerine detaylı bir tartışma için bkz: (Ruddick, 2009; Bejarano, 2002).

[78] Marianismo ya da machismo, Arjantin'de İspanyol kültürü ve Katolik Kilisesi'nin öğretisinden temellenen ve toplumda erkek egemenliğini meşrulaştırmaya yarayan bir anlayışı ifade etmektedir. Bu öğreti, aynı zamanda kadınlara toplumda kutsal annelik inancından hareket ederek ayrıcalıklı bir statü inşa eder. Ayrıntılı bilgi için bkz: (McCormack, 2014, s.107-138).

yöneltebilmek için bu tarihsel mekânda toplanmayı tercih etmişlerdir (Edkins, 2011, s. 157).

Arjantin'deki insan hakları ihlallerine yönelik ilk örgütlü cevap olma niteliği sergileyen PdM Anneleri hareketi, aynı zamanda kadın ve anne olmanın limitlerini sorgulayan bir nitelik taşımaktadır. Sınıfsal olarak farklı aidiyete sahip, coğrafi olarak da Arjantin'in farklı bölgelerinde yaşayan bu kadınları bir araya getiren motivasyon, zorla kaybedilen çocuklarının akıbetini öğrenme arzusudur (Edkins, 2011, s. 158). Kaybedilmeyi çocuklarının kimliği değil; iktidarın cürümü olarak gören annelerin ilk hedefi, çocuklarını sağ olarak bulmaktır. PdM Annelerinin *"Sağ aldınız sağ istiyoruz"* sloganında ifadesini bulan bu anlayış, çocuklarının ölü olduğunu kabul etmemekten ileri gelmektedir. Bu slogan, CA hareketinin PdM Annelerinden transfer ettiği ve kendi eylemlerinde de sıklıkla kullandıkları bir slogandır (Shirmer, 1989, s. 45; Edkins, 2011, s. 158).

Eylemler süresinde kullandıkları diğer sloganlar incelendiğinde, *"Nunca mas/ Bir daha asla"* önemli bir diğer slogan olarak ön plana çıkmaktadır. Bu slogandan anlaşılacağı üzere, annelerin ilk hedefleri çocuklarını sağ bulmakla birlikte, zorla kaybedilmelerin başta Arjantin olmak üzere bu yöntemin uygulandığı dünyanın diğer coğrafyalarında da bir daha asla yaşanmaması için mücadele etmektir. Bir diğer sık kullanılan slogan ise, *"Bir çocuk, tüm çocuklar"* olmuştur. Bu slogan, annelerin sadece kendi çocuklarına ne olduğunu öğrenmek için başlattıkları eylemlilik sürecinde diğer tüm çocuklar için de mücadele verdiklerini göstermektedir. Eylemlilik sürecinde her kayıp annesi tüm kayıp çocukların annesi olmuştur. Bu slogan, hem anneliğin hem de bir insan için talep ettiğini diğer insanlar için de talep etmeyi hedefine yerleştiren insan hakları savunuculuğunun ifadesi olarak ortaya konulmaktadır (Özbudun, 2016, s. 47).

Annelerin eylemler süresince kullandıkları önemli sembollere bakıldığında, beyaz başörtüsü göze çarpmaktadır. Beyaz, barışı simgeleyen bir renktir. Bununla birlikte, her hafta eylemlere katılan kadınların sayıca artmasından dolayı beyaz başörtüsü eylemcilerin alanda iken birbirlerini rahatça tanıyabilmeleri için düşünülmüş önemli bir göstergedir. Eylemlere sürekli katılan bir Arjantinli anne, beyaz başörtülerin eylemlerin en önemli sembolü haline gelmesini şu şekilde ifade etmektedir:

> Binlerce insanın arasında birbirimizi nasıl tanıyacağımızı, diğer insanların bizi fark etmesini nasıl sağlayacağımızı düşündük. Azucena'nın fikri, çocuklarımızı bebeklik

> bezlerinden birini eşarp olarak giymekti; çünkü her anne çocuğunun bebekken kullandığı bu tür bazı şeyleri saklardı. Bu eşarpların kalabalıkta seçilmesi daha kolaydı ve insanlar gelip kim olduğumuzu sordular. Dikkat çekmeyi başarmıştık. Böylece, eşarpları tüm mitinglerde ve Plaza de Mayo'ya her gidişimizde kullanmaya karar verdik. Hepimiz beyaz eşarplar yaptık ve üzerine çocuklarımızın isimlerini iğneyle işledik. Daha sonra eşarplara, *Aparicion con Vida* (Sağ Salim Dönsünler) yazdık; çünkü artık tek bir çocuğu aramıyorduk; bütün kaybedilenleri arıyorduk (Aktaran: Fisher, 1998, s. 109).

İkinci önemli sembol ise, kaybedilenlerin fotoğraflarıdır. Her anne, çocuğunun fotoğrafını eylem boyunca taşıyarak, çocuğunun bir zamanlar var olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır (Yılmaz, 2014, s. 52). Anneler, zaman zaman ağaçları ve duvarları boyamak gibi dikkat çekici sembolik eylemler de gerçekleştirmiştir. Bazı anneler ise, çocuklarına şiir yazarak o şiirleri broşürlere bastırmış, eylemler boyunca broşürleri dağıtmıştır. Anneler ayrıca, eylemlilik boyunca üzerlerinde *"kaybedilen çocuklarımız nerede?"* ve *"çocuklarımızı askerler götürdü"* gibi ifadeler yazan pullar hazırlayıp, bu pulları otobüs ve metro duraklarına yapıştırarak farkındalık oluşturmaya çalışmışlardır (Fisher, 1998, s. 107).

PdM Anneleri hareketini değerlendirirken semboller, meydan seçimi, sloganlardan hareket ederek eylemlerde duyguların çok önemli bir yer tuttuğunu söylemek gerekir. Çünkü bu eylemler, anneler arasında var olan ortak duyguların harekete geçirilmesiyle mobilize olmuştur. Bu duyguların en kuvvetlisi, ortak kaybın acısı ve bu acıdan kaynaklanan bitmeyen bir yas sürecidir. Aynı acıyı yaşayan insanların bir arada olması, yalnız olmadığını hissetme ve dayanışma duygularının gelişmesi açısından önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Eylemlilik süresince, eylemlere katılan anneler yas tutma halini politik bir öfkeye ve hesap sorma bilincine dönüştürerek hareketin yükselmesini sağlamışlardır. İkinci olarak, bir mekânla aidiyet kurmak da bir duygu durumuna işaret etmektedir. Bugün Plaza de Mayo Meydanı, PdM Annelerinin eylemleriyle anılmaktadır; bu durum, eylemlerin bir mekânı fiziksel bir alan olmaktan çıkararak, o mekânla kurulan duygusal özdeşim sonucunda toplumsal bir alan haline getirmekle açıklanabilir (Bosco, 2006, s. 360).

PdM Annelerinin eylemlerdeki taleplerine bakıldığında ilk hedef, kayıpların canlı bulunmasıdır. İkinci hedef, kayıplar sağ değilse; ölülerinin ailelere teslim edilmesi; yaşananlardan sorumlu olanların cezai yargılamalarının yapılması ve adaletin sağlanması talebidir (Bosco, 2004, s. 389). Burada, CA hareketi dâhil tüm kayıp yakınları aktivizmlerinde ortak olan hedefler ortaya konulmaktadır. Bu eylemlerin esas

amacının bir hakikat ve adalet arayışı olduğu belirtilebilir. Son kertede, eylemlerden amaçlanan daha kalıcı politik reformlar yapılması ve bu mücadelenin demokratikleşmeye bir katkı sunmasıdır. Bunu yaparken de, toplumsal hafızayı canlı tutmak ve yaşananların unutulmaması için çabalamak gerekmektedir. Çünkü eylemciler, yaşananlar unutulursa bir daha yaşanabileceğinin bilincindedirler (Burchianti, 2004, s. 135). Eylemlere katılan bir anne olan Matilde Mellibovsky, mücadelenin amaçlarını şu sözlerle ifade etmektedir:

> Bizden çenemizi kapamamızı istediler, biz itham ettik. Bizden itaatkâr olmamızı beklediler, biz onların maskelerini düşürdük. Bizden sessiz olmamızı beklediler, biz gücümüz yettiğince haykırdık. Onlar her şeyi gömmeye çalıştılar, biz gerçekleri gömdükleri yerden kazıp çıkardık. Tüm bunların da ötesinde, onlar bizden sessiz bir şekilde evlerimizde oturmamızı beklediler; ama biz sokağa çıktık, yürüdük ve hayal bile edemeyecekleri yerlere gittik (Aktaran: Edkins, 2011, s. 162-163).

PdM Anneleri hareketinin esas gücü, örgütlü bir mücadele sürdürmelerinden gelmektedir. Arjantin'de kayıp yakınları eylemlerinin 1977 yılında başladığı düşünüldüğünde, eylemciler bir araya gelmelerinde iki yıl sonra, 1979 yılında *Asociacion Madres de Plaza De Mayo* adlı örgütü kurmuşlardır. Bu örgüt, başkanlığa sunulmak üzere binlerce kişinin katıldığı imza kampanyaları düzenlemiş, yürüyüşleri daha kitlesel hale getirmiştir (Foss ve Domenici, 2001, s. 237). Hükümet bunun üzerine annelerin eylemlilikleri karşısında daha çok öfkelenmiş ve eylemleri sona erdireceğini umduğu iki yasal düzenlemeyi hayata geçirmiştir. Bunlardan ilki, 1979'da yürürlüğe giren "Kaybolma Nedeniyle Ölüm Varsayımı Yasası"dır. İkincisi ise, "Kişinin Yokluğu Durumunda Sosyal Güvenlik Hakları Yasası"dır.[79]

10 Aralık 1983'de cuntanın yıkılmasıyla kurulan sivil hükümet Başkan Raul Alfonsin'in and içmesiyle göreve başlamıştır. Alfonsin, kendinden önce uzun süre boyunca iktidarda kalan cuntaların enkazını temizlemeyi vaat ettiği için bir seçim zaferi elde etmiştir. Bu nedenle, gözaltında kaybedilenlerin mezarlarının bulunması için

---

[79] Bu yasalarla, kaybedilen kişinin kayıp durumunun üzerinden belli bir süre geçmesinden sonra ölü olarak kayıtlara geçirilmesi, bu durumda kaybın eş ve çocukların yasal haklarına kavuşmaları hedeflenmiştir. Anneler ise, bu yasalar karşısında daha da öfkelenmiş, yapılmak istenenin annelere sus payı verilmesi olduğunu düşünmüşlerdir. Annelerin içinde bu yasal düzenlemeyi kabul eden ve imkânlardan faydalanmak için başvuran kimse olmamıştır. Bu tarihten sonra, eylemliliklerini sona erdirmeyen annelere yönelik sistematik saldırılar sıklaşmış, fiziksel saldırılara cinsel saldırılar da eklenmiş, hatta kendileri de kaçırılan ve kaybedilen anneler olmuştur (Shirmer, 1989, s. 52). Ayrıntılı bilgi için bkz: (Shirmer, 1989).

çalışmalar başlatılmıştır. 1984 yılında, gözaltında zorla kaybedilen insanlar için bir komisyon kurulmuştur. *CONADEP* (National Commission on Disapperared Persons) adlı bu komisyon, 9 ay boyunca cunta döneminde yaşanan kaçırma, kaybedilme, cinayet, işkence gibi insan hakları ihlalleri konularında raporlama çalışmaları yapmıştır (Hernandez, 2002, s. 395).[80]

PdM Anneleri aktivizminde, uluslararası kamuoyuna seslenme ve uluslararası dayanışma ağlarının kurulması önemli bir noktayı oluşturmaktadır. Örneğin, 1978 yılında Arjantin'de yapılması planlanan dünya kupası boykot edilmiştir. Hükümet, annelere uluslararası desteğin verilmesine karşı birtakım önlemler alsa da bu desteklerin büyümesini engelleyememiştir. Fisher (1998, s. 143), bu duruma örnek olarak Hollanda milli futbol takımının desteğini göstermiştir: "*Bir defasında Hollanda futbol takımıyla birlikte gelmiş olan insanlar da aramıza katıldılar. Dünya Kupası'nın tam ortalarında, meydana çok büyük bir karanfil demeti getirdiler. Annelerden her birine ikişer tane karanfil verdiler. Meydana gelerek bizi desteklediklerini ve yöneticileri hiçe saydıklarını gösterdiler.*"

Son tahlilde, Arjantinli 14 kayıp annesinin örgütlediği bir yürüyüş ile başlayan kayıp yakınları aktivizmi kısa sürede binlerce insanı içine mücadeleye katan bir insan hakları

---

[80] Bu çalışmalar, anneler arasında pragmatik ve ideolojik bir farklılığın açığa çıkmasına ve 1986 yılında annelerin iki örgüte bölünmelerine sebep olmuştur. Örgütlerden *Madres* adlı örgüt, daha hiyerarşik ve lider yönelimli bir yapılanmaya sahiptir. İdeolojik olarak sol değerlere sıkı sıkıya bağlı olan bu grup, Alfonsin hükümetinin yapacağı kazı çalışmalarını desteklememiş, bir mezara sahip olmakla kaybedilme sorununun üzerinin örtülemeyeceğini açıklamıştır. Bu anneler, adil bir yargılama ve kovuşturma yapılmadan kemiklerin bulunmasının hiçbir anlam ifade etmeyeceğini belirtmişlerdir (Edkins, 2011, s. 160). *Madres,* böylelikle kuruluş amacı olan kayıplar sorununu gündeme getirmenin yanı sıra, Arjantin'in demokratikleşmesine katkı sunmak, toplumsal hafıza çalışmalarında bulunmak gibi daha genel amaçlarla çalışmalarını sürdürmüştür (Shirmer, 1989, s. 52; Foss ve Domenici, 2001, s. 238). Bölünmeden doğan ikinci örgüt olan *Founding Line of Mothers* ise, kayıplarla ilgili daha pragmatik hedeflere yönelmiş, hükümetin maddi ve manevi tazminat çalışmalarını yerinde bularak ölü bedenlerin bulunması için başlatılan kazı çalışmalarını desteklemiştir. *Founding Line* çalışmalara destek olabilmek için hükümetle işbirliğinde bulunarak; ölülerden ele geçirilecek kalıntılar, DNA araştırmaları, toplu mezarların açığa çıkarılması gibi faaliyetlerde hükümetle ortak çalışmıştır (Bosco, 2004, s. 390; Foss ve Domenici, 2001, s. 238). Dolayısıyla *Founding Line* anneleri, çocuklarının mezarına kavuşmak ve bitmeyen yasını sonlandırmak isterken; *Madres* çocuklarının kemikleri bulunsa bile onların ölü değil kayıp olarak kalacaklarını belirterek çocuklarını kendi politik mücadelelerinde yaşatmak istemiştir (Edkins, 2011, s. 167). Buna ek olarak, Plaza de Mayo'da toplanan annelerin içerisinde torunlarını arayan büyükanneler de, *Abuelas de Plaza de Mayo* derneğini kurarak torunlarını aramaya başlamışlardır (Özbudun, 2016, s. 48; Fisher, 1998, s. 192). Son olarak, cunta döneminde ailesi sistematik saldırılara maruz kalmış politik muhaliflerin çocukları, kayıp yakını olup erişkinliklerini sürmekte olan evlatlar, anneler ve büyükanneler öldüklerinde mücadeleyi yeni bir kuşak olarak devralmak adına 1995 yılında *HIJOS* adlı örgütü kurmuşlardır. Bu örgütün temel amacı, Arjantin tarihinde yaşanan kirli savaşta yapılan sistematik insan hakkı ihlallerini unutturmamaktır (Özbudun, 2016, s. 48). Annelerin kurdukları örgütler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Bosco, 2004; Foss ve Domenici, 2001; Edkins, 2011).

hareketine dönüşmüş; yerel, ulusal ve uluslararası alanda toplumun dikkatini kayıpların üzerine çekmeyi başarmıştır. Bu süreçte hakikat komisyonları kurulmuş, birçok kamu görevlisi yargılanmış, bazı aileler kayıplarının kemiklerine ulaşmış, bazı kayıp torunlar[81] bulunmuştur. Tüm bunların gerçekleşmesi, annelerin mücadele direnci sayesinde olmuştur. Görüldüğü gibi, Arjantin'de başlayıp önce Latin Amerika'ya daha sonra da tüm dünyaya yayılan kayıp yakınları mücadelesi, önemli bir insan hakları aktivizmi ortaya koymakta ve benzer amaçlarla örgütlenen diğer hareketlere de ilham kaynağı olmaktadır.

CA hareketi, PdM Anneleri hareketinden önemli sembol ve eylem biçimleri devşirmiş, onların dünyaya seslenme biçimlerini kendine örnek alarak ilerlemiştir. Her iki harekette de kayıp yakını kadınlar, annelikten hak savunuculuğuna bir politikleşme süreci geçirmişlerdir. Buna ek olarak iki hareket de, kamusal olarak önem arz eden meydanlarda (Plaza de Mayo/Galatasaray) oturma eylemleri düzenleyerek kamuoyunun vicdanına seslenmektedir. Kayıp yakınları aktivizmlerinin ortak yanı, acıları ortaklaştırma amacı ve yası öfkeye dönüştürme sürecinde ortaya çıkan duygusal tepkilerdir. Hem PdM Annelerinin hem CAH eylemcilerinin beyaz başörtüleri ve kayıp fotoğraflarını sembol olarak kullanması da önemlidir. Son olarak, CA hareketinin sivil itaatsiz bir protesto örgütlemesinde PdM Annelerinin eylemleri yol gösterici olmuştur. Ayrıca iki harekette de, insan haklarının temeli olan yaşam hakkının savunulmasından hareket edildiği, hareketin sınıfsal bir karakter taşımadığı, farklı sınıfsal ve ekonomik aidiyetlerden gelen annelerin ortak bir hak talebi etrafında buluştuğu söylenebilir.

3.2. GÜNDELİK HAYATI DÖNÜŞTÜREN KOLEKTİF EYLEM OLARAK PROTESTO

Üçüncü bölümün birinci kısmında, parlamento dışı muhalefetin bir öğesi olarak toplumsal hareketler değerlendirilmiştir. CA hareketini değerlendirmeye olanak sağlaması bakımından yeni toplumsal hareketler yaklaşımı ve bu yaklaşımın bir alt alanı olarak ortaya çıkan insan hakları aktivizmi ele alınmıştır. İnsan hakları aktivizmi, kayıp

[81] Son olarak, 2017 yılında Arjantinli büyükanneler kayıp 122. torunu bulmayı başarmışlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://www.evrensel.net/haber/316903/arjantinli-buyukanneler-kacirilan-122nci-torunu-da-buldu

yakınları hareketi bağlamında değerlendirilerek bu hareketin dünyada yükselmesini sağlayan en önemli mücadele olarak, PdM Anneleri hareketi incelenmiştir. Üçüncü bölümün ikinci kısmında ise, toplumsal hareketin somut öğesi olarak protesto eylemi ele alınacaktır.

Protesto, Türk Dil Kurumu (TDK) sözlüğünde, *"Bir davranışı, bir düşünceyi, bir uygulamayı haksız, yersiz, gereksiz bularak karşı çıkma, kabul etmeme"* şeklinde ifade edilmektedir. Toplumsal hareketler açısından ise protesto, politik değer ve anlamları yorumlamanın doğrudan etki doğurduğu politik bir alan olarak açığa çıkar. Protesto sayesinde, bir politik sistemin işleyen ve aksayan yönleri değerlendirilir, toplumsal aktörlerin eylem kapasitesi tartışmaya açılır. Protesto, bu anlamda devletin sınırlılıklarıyla mücadele edebilir, onu temellendiren prensipleri yeniden şekillendirebilir (Goddard, 2007, s. 83).

Protesto, kolektif ve politik eylemin özgün bir biçimine işaret etmektedir. Karl Opp, buradan yola çıkarak toplumsal hareket ve protesto eylemini karşılaştırarak bir protesto tanımı geliştirmiştir. Toplumsal hareketin bir grup eylemine karşılık geldiğini belirten Opp, protestonun ise bir davranış biçimi olduğunu belirtmektedir. Buna göre, protesto bireysel ya da kolektif olarak icra edilebilecek bir davranış formunu niteler. Protesto, aynı zamanda grup içerisinde herkesin üzerinde hemfikir olduğu birtakım ortak hedeflerden hareket eder. Bu davranış geleneksel olmayan, alışılmadık ve genellikle kendiliğinden gelişen bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Opp, 2009, s. 34).

Opp (2009, s. 35), bu özelliklerden yola çıkarak protestoyu, *"Bir yanlışlık ya da adaletsizlik karşısında gösterilen bir inanç, hoşnutsuzluk ya da memnuniyetsizlik ifade eden politik bir eylem"* olarak tanımlamaktadır. Protesto, birtakım toplumsal aktörlerin hedeflerine ulaşmada yetersiz kalmaları üzerine, toplumdaki diğer muhalefet odaklarını ya da kamuoyunu etkilemeye çalıştıkları zaman açığa çıkar. Böylece, mevcut adaletsizlik duygusunun ve şikâyet halinin toplumun genelinde karşılık bulması amaçlanır.

James Jasper (2002, s. 211), protestonun insan doğasına ilişkin birtakım sorulardan yola çıktığını belirtmektedir. Buna göre protesto biz kimiz, neden yaşıyoruz, yaşamımıza nasıl yön vermeliyiz gibi sorulara verilen ahlaki ve duygusal karşılıklardan beslenmektedir. Bu bağlamda, protesto eyleminin en önemli özelliği ahlaki kaygılardan

yola çıkmasıdır. Dolayısıyla, protestonun temelinde kişinin dünyadaki varoluşunu sorgulaması ve daha iyi bir hayat sürme isteği yer almaktadır (Jasper, 2002, s. 211). Bu durumda, yaşamına ahlaki ilkelerle yön vermek isteyen insanlar doğal ve öngörülebilir koşullarda protestoya açık hale gelmektedirler.

Francis Piven ve Richard Cloward (1977, s. 5), protestonun bilinç düzeyinde bir dönüşümden hareketle ortaya çıktığını belirtmektedirler. Buna göre, insanların bilinç düzeyindeki dönüşüm üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi, sistemin yasallığını kaybetmesidir. Buna göre, var olan otoritenin çeşitli uygulamalarının haksız olduğunun düşünülmeye başlanması sistemde çatlaklar oluşmasına sebep olur. İkincisi, toplumda kaderci olarak görülen insanların mevcut kabullerin ve yapıların değişmesi gerekliliğini ima etmeye başlamasıdır. Üçüncü durumda ise, sıradan insanların kaderlerini değiştirme kapasitesine sahip olduklarını fark etmeye başlamalarıdır (Piven ve Cloward, 1977, s. 5). İşte bu üç farklı durum, gündelik hayatın aktörlerinin bilinçlenmelerine sebep olmakta; bu bilinçlenme ise uygun koşullar ortaya çıktığında bir protesto eylemine müdahil olmaya yol açmaktadır.

Bu çalışmada, Jasper'ın (2017, s. 18) *"Protestoya katılan eylemcilerin bakış açılarını anlamadan protestoyu açıklayamayız."* ifadesinden hareketle, protesto aktörünü temel alan kültürel yaklaşımlardan yola çıkılacaktır. Jasper, protestoyu açıklayabilmek için protestoya eşlik eden kültürel anlamların altını çizmiş, bu kültürel anlamların protestocuların ahlaki eğilimlerini geliştirebilmek ve dünyayı anlamlandırabilmek için bir çerçeve oluşturduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla, kişinin kendini anlamlandırabilmesi ve bu süreçte protestoyla ilişkilenmesi için kültürel süreçlerin süzgecinden geçmesi gerekmektedir (Jasper, 2017, s. 57).

Jasper, protesto eyleminin ahlaki bir eylem olduğunu belirterek bu eylemin iknaya ve protestocuların özgür iradelerine dayandığını ifade etmiştir. Protestoda meşruiyeti sağlayabilmek için, ahlaki bir protestodan yola çıkmak gerektiğini belirten Jasper, bu bağlamda CA hareketini açıklayabilmek için elverişli bir kuramsal zemin oluşturmaktadır (Jasper, 2002; Jasper, 2017). Kadınların bir toplumsal aktör olarak ortaya çıktığı ve ev kadınlığından insan hakları savunucusuna dönüştükleri eylemlilik sürecinde duyguları, ahlaki eğilimleri ve kültürel süreçlerle ilişkilenmeleri önem kazanmaktadır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta, protestonun kim tarafından örgütlendiği

sorusundan yola çıkılacak ve protesto aktörlerinin duyguları kullanımı ve hareket içerisinde kimlik inşa etme süreçleri değerlendirilecektir.

3.2.1. Protestonun Aktörleri: Kolektif Kimlik ve Duygular

Yeni toplumsal hareketler yaklaşımlarının genel olarak aktörün toplumsal mücadele kapasitesini ön plana alan yaklaşımlar olduğunu belirtmiştik. 1968 ve sonrasında geliştirilen bu yaklaşımlar, yeni mücadelelere referans verirken; bu yeni mücadelelerin odak noktalarında bulunan yeni aktörlerin toplumsal hareketlerin taşıyıcısı olacağını belirtmiştir.

Offe, yaşam tarzları ve yeni kimlikler üzerine temellenen yeni toplumsal hareketler paradigmasının üç temel aktör kategorisinden yola çıktığını belirtmektedir. Offe'ye göre ilk kategori, yeni orta sınıf aktörlerdir. İkinci kategori, eski toplumsal hareket yaklaşımlarına göre eski orta sınıf unsurları olarak ele alınan aktörlerdir. Üçüncü grupta ise, iş piyasasının dışında kalan unsurlar yer almaktadır; bunlar ise işsizler, öğrenciler, ev kadınları ve emeklilerden oluşmaktadır (Offe, 1999, s. 67). Buna göre, yeni toplumsal hareketler, kenarda kalmış ya da varlıksız gruplar olarak nitelenebilecek aktörleri eyleme müdahil eder. Offe (1999, s. 69), bu varlıksız grupların önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Bu sosyal kategorilerin bir ortak özelliği, hayat koşullarının doğrudan, oldukça görünür ve otoritaryan takip, dışlama ve kontrol mekanizmalarıyla olduğu kadar, sözde dahi olsa herhangi bir yükselme fırsatının olmayışıyla şekillenmiş oluşudur. Bu anlamda onlar kapana kıstırılmışlardır ve bu da onları sık sık kurumların patriyarkal ve bürokratik yapısına karşı başkaldırmaya yöneltmektedir. Bu kenarda kalmış grupların bir diğer özelliği politik aktivitelere önemli miktarda zaman ayırabilmeleridir.

Öte yandan Offe, yeni toplumsal hareketlerin aktörlerinin yeni orta sınıf olarak tanımlanan grubunun *aktivist* olarak görünürlük kazandığını belirtmektedir. Buna göre, yüksek eğitim düzeyine sahip, genelde ekonomik bir sıkıntısı olmayan ve hizmet sektöründe çalışan insanların mücadele ve müdahale kapasitesi aktivizmler örgütlemeye neden olabilir.

CA hareketi, kayıp yakını ev kadınlarının ve onlara destek veren insan hakları aktivistlerinin protestocu olarak birlikte inşa ettiği bir toplumsal hareketi ifade etmektedir. Bu nedenle, kayıp yakını eylemciler, Offe'nin iş piyasasının dışında kalan

unsurlar olarak ifade ettiği aktör kategorisine karşılık gelmektedir. Harekete müdahil olan aktivist grup ise, Offe'nin yeni orta sınıf aktörleri olarak ele aldığı aktör kategorisini ifade etmektedir.

Sosyal psikolojiyi temel alan kültürel yaklaşımlar, bir insanın kim olduğu sorusundan yola çıkarak, yeni toplumsal hareket yaklaşımlarıyla birlikte kimliğin bir toplumsal inşa olduğundan hareket etmektedirler. Kültürel yaklaşımlar, protestoya katılan aktörün kişisel özelliklerini bir kolektivite oluştururken nasıl aktardığı, protestoda duygularını nasıl kullandığı gibi hem birey psikolojisinden hareket eden hem de toplumsal süreçleri dışlamayan bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Bu çalışmada, protesto aktörlerinin kimlik inşasının ve duyguların kullanımının belirleyici olduğu bir protesto eylemi olan Cumartesi Anneleri aktivizmini analiz ederken bu sosyo psikolojik yaklaşımlardan hareket edilecektir.

Kolektif kimlik arayışının yeni toplumsal hareketler paradigmasının temelinde olduğu düşünüldüğünde, bu hareketlerin protestocularına kişisel yaratıcılıklarını harekete geçirme ve duygusal dünyalarını zenginleştirme konusunda bir fırsat sağladığı söylenebilir. Bu kolektif hareketlere müdahil olan eylemciler, kendi kolektif kimliklerini inşa edebilecekleri yeni topluluklar arama ve bu topluluklardan yola çıkarak yeni toplumsal alanlar yaratma arzusundadırlar (Johnston, Larana ve Gusfrield, 1999, s. 139-140). Kolektif kimlik, "*Bir müzakere ve kolektif hareketin amaç ve araçlarıyla ilgili farklı unsurların uyumlu hale getirilmesi sürecinin sonucudur.*" (Johnston ve diğerleri, 1999, s. 145).

Kolektif kimlik inşası ve bir grubun biz olgusunu kurgulama süreci, hareketin başarısında doğrudan pay sahibidir. Buna göre, eylemler sürecinde protestocular kolektif kimliklerini içselleştirirler. Öyle ki, bu kolektif kimlikler artık onların sadece politik değil gündelik hayatlarını da belirleyen bir özellik haline gelir. Bu süreç, aynı zamanda gündelik hayatın politizasyonu ile birlikte işler. Kolektif kimliğin en önemli unsuru ise, birtakım insanların ortak bir şikâyet ya da mağduriyet etrafında bir araya gelmelerinin oluşturduğu bir arayışı nitelemesidir. Bu arayış içerisinde açığa çıkan dayanışma olgusu ise, *"Bir aktörün kolektif kimliğini başkasıyla paylaşabilme kapasitesi"* (Melucci, 1999, s. 90) olarak ifade edilir.

Jasper, kolektif kimlik kavramını kendi yaklaşımında *hareket kimliği* olarak formüle etmiştir. Toplumsal hareket içerisinde hareket kimliğinin zorunlu olarak inşa edilmesi gerektiğini belirten Jasper, özellikle hareketin üye sayısını arttırmak ve iktidardan talepte bulunmak için hareket kimliğinin meşru bir zemin oluşturduğunu belirtmektedir. Protestoda ahlakiliğin altını çizen Jasper'a göre, hareket içerisinde her bir üye bir diğeri için ahlaki bir rol modeldir. Güçlü bir grup aidiyeti ve yoldaşlık hissinin inşası için hareket kimliği önem kazanmaktadır (Jasper, 2017, s. 170).

Protestonun ele alınmasına kültürel ve sosyo psikolojik yaklaşımlardan hareket eden bir diğer kuramcı olan Bert Klandermans, hem bireysel psikolojiyi hem de bireyin kendisini çepeçevre saran kültürel anlamlar içerisinde inşasını aynı anda ele almaktadır. Buna göre, politik eylem bir etkileşimdir ve bu etkileşim kültürel süreçler içerisinde hayat bulur. Klandermans'a göre aktör, hem fikirleri hem duyguları ile siyasal bir eylemlilik içerisine girmektedir (Klandermans ve Johnston, 1995, s. 4). Buna göre, protesto her şeyden önce protestocunun eyleme katılma istekliliğinden kaynaklanır. Bu bağlamda, protestocuyu harekete geçiren üç temel güdü vardır. Bu güdüler, kamusal yarara odaklanan kolektif güdü, harekete katılmakla edinilecek toplumsal motivasyonları niteleyen toplumsal güdü ve tamamen maddi çıkarı simgeleyen ödül güdüsüdür. Görüldüğü gibi, protestoya katılan birey birçok güdüden hareket ederek değer yönelimli eylemlilikler sergilemektedir (Klandermans ve Johnston, 1995, s. 6).

Klandermans, Jasper gibi bireyin grup etkileşimi ile geliştirdiği eylemliliklere odaklanmaktadır. Buna göre, güçlü bir grup aidiyeti bireyin protestoya katılma istekliliğini artıran temel bir motivasyon kaynağıdır. Klandermans, bireyi protestoya itebilecek üç temel sosyo psikolojik durum tanımlamıştır. Bunlardan ilki, *meşru olmayan eşitsizlik durumları* (illegitimate inequality) olarak belirtilir. Buna göre, toplumda kendisini var olan çoğunluk arasında eşitsiz biçimde duyumsayan aktörler bir protestoya müdahil olabilirler. İkinci durum ise, *aniden ortaya çıkan hoşnutsuzluk* (suddenly imposed grievance) olarak adlandırılır. Bu durum da, beklenmedik anlarda gelişen ve kişinin maruz kaldığı durumların yaratacağı tepkisel protestolara gönderme yapmaktadır. Son olarak, *etik saldırı* (moral outrage) kavramı geliştirilmiştir. Bu kavram, kişi tarafından kutsal olarak görülen değerlere saldırılması durumunda gelişen protesto hareketlerini açıklamak için kullanılmaktadır (Klandermans ve Stekelenburg, 2010, s. 158). CA hareketi, kadınların yakınlarının kaybedilme haberini aldıklarında

yaşadıkları duygusal durumdan hareket ederek aniden ortaya çıkan hoşnutsuzlukla; hareketin temel aldığı değerler olarak yaşam hakkının kutsallığı ve adaletsizlikle mücadele açısından ise, etik saldırı durumu ile açıklanabilir.

Her üç psikolojik durum da, ortak bir mağduriyet ya da şikâyet etrafında bir araya gelen insanların kolektif kimlik inşa etmesine yardımcı olmaktadır. Klandermans, kolektif kimliği nitelemek için *grup kimliği* kavramını kullanmaktadır. Klandermans'a göre (Klandermans ve Stekelenburg, 2010, s. 158) grup kimliği, ortak bir mağduriyetten dolayı bir araya gelen insanların inşa ettiği bir kimliktir. Bir gruba ait insanların, yaşadıkları acılardan kimin ya da kimlerin sorumlu olduğuna yönelik ortak bir kavrayışları vardır; bu şekilde grup bilincini ayakta tutarlar. Bir grubun içerisinde iyi hissetme duygusu ve gruba sadakatle bağlı olmak, aktivistleri eylem doğrultusunda güdülemektedir (Klandermans ve Johnston, 1995, s. 7).

Klandermans'ın *aniden ortaya çıkan hoşnutsuzluk* olarak tanımladığı sosyo psikolojik durum, Jasper tarafından *ahlaki şok* olarak ele alınmaktadır. Jasper, ahlaki şoku toplumsal harekete katılmadaki ilk adım olarak görmektedir. Bireyin siyasi eyleme katılmasına sebep olacak kadar büyük bir öfke duymasına yol açan ahlaki şok, kişiyi fazlasıyla üzen bir deneyim olarak görülmektedir (Jasper, 2002, s. 171). Gündelik hayatın niteliğini bütünüyle dönüştüren ahlaki şoklar, toplumsal hareket aktörlerini politikleştirmektedirler. Ahlaki şok, öncelikle yaşanılan acıyı sorunun çözümü için toplumsal bir kararlılığa dönüştürmeye sebep olabilir. İkinci olarak, ahlaki şok karşısında geliştirilen protesto edimi, şokun yarattığı ızdıraba iyileştirici bir cevap niteliği taşımaktadır. Son olarak ahlaki şok, aynı durumu yaşayan insanların duygudaşlık kurmalarına yol açarak eylem sürecinde inşa edilen hareket kimliklerini kuvvetlendirmektedir (Jasper, 2017, s. 134; Jasper, Goodwin ve Polletta, 2004, s. 415).

CA hareketi üzerinden düşünüldüğünde, yakınlarının zorla kaybedilmesi ve onlardan bir daha haber alamamış olmak kayıp yakını kadınlar açısından bir ahlaki şok etkisi yaratmaktadır. Olağan bir ölüm olarak nitelenemeyecek bu durum karşısında, yaşamın kutsallığı değerine sıkı sıkıya sarılan eylemciler, yaslarını özel alandan kamusal alana taşıyarak kolektif bir eyleme dönüştürme hedefinden hareket etmektedirler. Adaletsizliğe karşı duyulan ortak öfkeden yola çıkan kadınlar, bireysel kimliklerini ortak bir kolektif kimlik içerisinde yeniden şekillendirerek bir grup kimliği

geliştirmişlerdir. Ben olarak başlayıp biz olmaya varan eylemlilik sürecinde, kolektif kimlik hareketi yükselten en önemli unsur olarak ortaya çıkmaktadır.

James Jasper, kültürel bağlamın içerisine özellikle duygularla ilgili yaklaşımını yerleştirerek, duyguları irrasyonel, üzerinde bilimsel olarak çalışılamaz, ölçülemez bir kavram olmaktan çıkarmış; onları toplumsal hareket sosyolojisinin merkezine oturtmuştur. Jasper (1998, s. 397), duygulara yönelik temel bir soru sorarak yola çıkmaktadır: *"Protestocuların duygusal olması onları irrasyonel yapar mı ?"* Duyguları salt bilişsel ve biyolojik yapılar olarak ele alan yaklaşımların aksine Jasper, onları kültürel yapının bileşenleri olarak değerlendirmektedir. Buna göre duygular, bir hareket içerisinde duyulan korkuyu azaltmak, grup dayanışmasını ve gruba duyulan sadakati arttırmak gibi protestoyu başarıya ulaştıracak birtakım temel durumları kurmak için merkezi bir rol oynamaktadır.

Toplumsal ve kültürel anlamlar olarak duyguları dört temel kategori içerisine yerleştiren Jasper, her bir duyguyu farklı protesto eylemlerini açıklamak için kullanmıştır. İlk kategoriyi *etkin duygular* (affective emotions) oluşturmaktadır. Bu duygular düşmanlık, nefret, sevgi, güven, şüphe gibi uzun periyodlarda ortaya çıkabilecek duygulardır. İkinci kategoride, *tepkisel duygular* (reflexive/reactive emotions) vardır. Bunlara ise öfke, yas, acı, utanma, saldırı gibi daha ani gelişen duygular örnek verilebilir. Jasper, üçüncü olarak *ruh hali* (moods) kavramını tanımlamaktadır. Buna göre depresyon, sempati, meydan okuma, cesaret, umut gibi kişinin genel ruh halini belirleyen duygular hareketin yükselmesinde önem sahibidir. Son olarak Jasper, *etik duygular* (moral emotions) kategorisine varmaktadır. Jasper'ın etkili protestoyu ahlaki protesto olarak nitelediği düşünüldüğünde, bu kategorideki duyguların önemi açığa çıkar. Etik duygular, tüm insanların vicdanlarında var olduğu kabul edilen birtakım değer yargılarına seslenirler (Jasper, 1998, s. 399-400; Jasper ve diğerleri, 2004, s. 413-414).

Jasper, duyguların protestoyu iki düzeyde etkilediğini savunur. İlk olarak hareketin iç bileşenleri arasında gelişen sadakat, güven, dayanışma gibi duygular protestonun etkili olmasını sağlar. İkinci olarak, hareketin dışında olanlar ile kurulacak köprüde duygular çok belirgindir, özellikle dışarıdaki insanları hareketin içerisine çekebilmek için duygular harekete geçirilir. Buna ek olarak, her protesto hareketi kendini bir kurban olarak sergilemek zorundadır. Bu şekilde, karşısında yer alanı toplum nezdinde düşman

ya da zalim haline getirmeye çalışır. Bu kurguda, protestocular hem kurban hem de aktif eylemciler olarak, iki duygusal durumdan sıklıkla beslenirler: haklı kızgınlık ve haksızlığa uğramışlığın verdiği incinme hali (Jasper, 2002, s. 182). [82]

Görüldüğü gibi, protestonun farklı aşamalarında farklı duygu durumları açığa çıkmaktadır. Örneğin, ölüm insanın mevcut yaşam koşullarını temelden sarsan bir durumdur; aynı ifadeyi zorla kaybedilme için de kullanabiliriz. Hatta zorla kaybedilme durumunda, ortada bir ölü ve mezar olmadığı için daha ağır bir travma yaşanmaktadır. Bu durumda, CAH eylemcilerini protestoya katılmak için güdüleyen ilk duygu, yaşamsal varlığa yönelen tehdit duygusu ve mevcut koşulların adaletsiz olduğu kanısıdır denilebilir.

Jasper, özellikle ahlaki duyguların protestoyu açıklamada ön plana çıktığını belirtmektedir. Çünkü bu duygular bir hak talep etmenin, diğer insanları protestonun haklılığına inandırmanın, bir dünya görüşünü kabul edilebilir bir düzeyde karşı tarafa aktarmanın en önemli aracıdırlar. Özetle, bir protestocu "*Ben haklıyım ve benim eylemim meşru*" (Jasper, 2002, s. 183) diyebildiği ölçüde protestonun başarısı da artacaktır. O nedenle, protesto eylemini örgütleyen eylemcinin kimliği ve duyguları protestoyu açıklamanın ön gereklerini oluşturmaktadır.

CA hareketi gibi ahlaki protesto anlayışından yola çıkan eylemliliklerde, esas amaç iknayı sağlamaktır. Gerek kendi katılımcıları arasında gerekse dışarıdan protestoyu izleyen kişiler arasında etkili inanç ve hisler uyandırmak için ikna koşullarını yaratmak gerekmektedir (Jasper, 2017, s. 214). Ahlaki protesto anlayışından hareket eden eylemler, eylemleri meşrulaştırmak ve desteği arttırmak için barışçıl yöntemler izlemektedirler. Buradan hareketle, bir sonraki başlıkta şiddet içermeyen protesto biçimleri ele alınacaktır.

---

[82] Jasper, duygular üzerine teorisini geliştirerek negatif ve pozitif duygular üzerine eğilmiştir. Örneğin, protestonun eylemciye o eylemlilik içerisinde bulunmaktan kaynaklanan bir haz duygusu sağlaması pozitif bir etki yaratır. Öte yandan, eylemci protestoya katıldığı andan itibaren iki negatif duygunun tesiri altına girer (Jasper, 2002, s. 182). Birincisi, protestocunun gündelik rutinlerin yarattığı ataletten kurtulamayacağı korkusudur. İkincisi ise, protesto içerisinde karşı tarafın her an misilleme yapabileceği gerçekliğini ifade eden bedel ödeme korkusudur. Bu korku sürekli bir negatiflik sarmalı yaratmaz, bunun karşısına pozitif bir duygu durumu olan haysiyet çıkar. Kişinin protestonun bir parçası olmakla onurlandığını düşünmesi ve yaptığı eylemlerle gurur duyması, bedel ödeme korkusu ile ihtilaf içerisindedir. (Jasper ve diğerleri, 2004, s. 414). Jasper'ın duygular ve toplumsal hareket aktörleri üzerine geliştirdiği yaklaşım hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Jasper, 2002; Jasper ve diğerleri, 2004).

3.2.2. Protestonun Biçimi: Oturma Eylemleri

Bir protesto eyleminin biçimini ve eylemde kullanılan araçları nitelemek için eylem repertuarı kavramı kullanılmaktadır. Olivier Fillieuele'un (Aktaran: Uysal, 2001, s. 64) *"Başka araçlarla siyaset yapmak"* olarak tanımladığı repertuar, birçok farklı biçimde hayata geçirilebilir. Sidney Tarrow (1998, s. 30) repertuarı, *"Kişilerin diğerleri ile çatışmaya girdiklerinde ne yaptıkları kadar, nasıl yapacaklarına dair ne bildiklerini ve diğerlerinin onlardan ne beklediğini de içeren yapısal ve kültürel bir kavram"* olarak ele almaktadır.

Repertuar kavramını toplumsal hareketler literatürüne kazandıran Charles Tilly (1993, s. 264) ise repertuarı, *"…öğrenilmiş, paylaşılmış ve görece olarak planlamış tercihlerin dışavurumundan oluşan bir rutinler kümesi"* olarak ifade etmektedir. Tilly'ye göre repertuarlar kültürden kültüre, toplumdan topluma, hatta yüzyıldan yüzyıla değişebilmektedir. Çünkü her toplumun kendine has bir mücadele kültürü ve tarihi vardır. Buna göre, tarihin her farklı döneminde kolektif olarak hareket etmenin farklı yollarının olduğunu öğrenen protestocular camları kırmak, yürüyüş düzenlemek, dilekçe yazmak, mitingler örgütlemek, işgal eyleminde bulunmak gibi farklı repertuarlar geliştirmişlerdir[83]. (Tilly, 1993, s. 265).

Michel Offerle (2007, s. 2), repertuarların seçilmesinde kültürel alışkanlıkların ve bireysel yönelimlerin etkisinin olduğunu söyleyerek, birtakım yapısal zorunlulukların bu seçime etkide bulunabileceğini belirmektedir. Repertuar, belli bir zaman diliminde donmuş bir alet seti değildir. Bir eylemlilik sürecinin bütününe bakıldığında farklı aşamalarda farklı repertuarlara başvurulabileceği gibi, başlangıcından sönümlenme aşamasına kadar aynı repertuar da kullanılabilmektedir. Buna ek olarak, bazı durumlarda harekete katılımı arttırmak için farklı repertuar seçimleri yapılabilir.

---

[83] Tilly (2005, s. 308), toplumsal hareketlerin yeni filizlenmeye başladığı 18. yüzyılda, seçim kampanyaları ve geniş kitlesel yürüyüşlerden oluşan bir repertuarın varlığından bahsetmektedir. 19. yüzyılda, sokak gösterileri repertuara hâkim olmuştur. 20 yüzyılda ise, toplumsal hareket repertuarlarında büyük bir çeşitlilik gözlenmiştir. Medyanın gelişmesiyle birlikte daha kitlesel hale gelen kolektif eylemlerden özellikle işgal eylemleri ön plana çıkmaktadır. 21. Yüzyıl, internetin gündelik yaşamı domine etmesiyle birlikte bir repertuar olarak açığa çıktığı bir yüzyıl olmuştur. Repertuar kavramı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Tilly, 2005).

CAH eylemcileri tarafından örgütlenen oturma eylemleri sivil itaatsiz, sürekli, sessiz ve barışçıl bir protesto eylemi niteliğindedir. Eylemlerin ilk örgütlenişinden itibaren hareketin içinde yer alan aktivist Erkan Kayılı (2004, s.350), CAH eylemcilerinin repertuar seçimi sürecine ilişkin olarak şu ifadelerde bulunmaktadır:

> Siyaseti profesyonel bir uğraş olarak değil, her birimizin gündelik hayatına yedirilmiş bir hayat tarzı olarak yeniden kurmak. Çıplak bir inisiyatif oluşturulmalı, manipülasyonun önünü kesecek bir şeffaflık içinde herkesin özne olabileceği, kolektif bir protesto biçimi olarak her birimizin kendisine ait hissedeceği bir tarz örülmeliydi… Bizler, sürekliliğiyle adeta uyumaya çalışan birisini öfkelendiren ve sinirlendiren bir sinek misali karşımızdaki güçleri rahatsız eden, kendisini üstün ve sorgulanamaz bulan yüksek gücün karşısına, kendimizce en radikal biçimde çıkmaya karar verdik. Başlangıçta biliyorduk ki, bu itaatsizlik çağrısı bazılarına cazip gelmeyecekti. Biz başlayalım dedik. Yakın arkadaşlarımıza açıldık, bir dizi görüşmeden sonra 27 Mayıs 1995'ten başlayarak her cumartesi saat 12.00'de Galatasaray Lisesi önünde sessizce oturmaya karar verdik.

Görüldüğü üzere, CA hareketinin oturma eylemini doğrudan eylem biçimi olarak seçmesinde iki amaç ön plana çıkmaktadır. İlk olarak, bu eylem repertuarı süreklilik olgusunu destekleyebilecek bir biçimdir ve her hafta örgütlenmesi nispeten kolaydır. Bu seçimin ikinci nedeni olarak ise, oturma eyleminin sivil itaatsiz, barışçıl doğrudan eylemi destekleyen bir form niteliğinde olması söylenebilir. "*Halkın ya da bir çıkar grubunun mitingler, oturma eylemleri vb. eylemlerini doğrudan eylem"* olarak tanımlayan Martin Luther King (2014, s. 196), barışçıl protestonun aktif ve pasif biçimleri olduğunu vurgulayarak; oturma eylemini aktif ve doğrudan bir politik eylem olarak tanımlamaktadır.

Oturma eylemleri, tarihsel olarak 1960'da ABD'de öğrencilerin başlattığı eylemler ile tartışılmaya başlanan bir eylem biçimini oluşturmaktadır. 1 Şubat 1960'da *Kuzey Carolina Zirai ve Teknik Lisesi* (North Carolina Agri-Cultural and Technical College) öğrencisi dört Afro Amerikalının Greensboro'da bir ana cadde üzerinde örgütledikleri oturma eylemi kısa sürede onlarca öğrencinin eyleme katılmasıyla kitleselleşmiştir. Eylemlerin amacı, siyahi öğrencilerin hem eğitim hayatından kaynaklanan sorunlara çözüm arama isteği hem de toplumdaki ırk ayrımcılığına dikkat çekme isteğidir. Sivil itaatsizliğin aktif ve doğrudan örgütlenme biçimlerinden olan oturma eylemi yoluyla reform taleplerini kamuoyuna duyuran öğrenciler, adaletsizlikle mücadele ederek ahlaki bir eylem ortaya koymuşlardır (Morgan, 2012, s. 1).

Kısa sürede, toplamda 78 ilçe ve kentte eş zamanlı olarak düzenlenmeye başlanan oturma eylemleri, toplamda 40 bin öğrenciyi mobilize etmeyi başarmıştır. 3 bin

öğrencinin tutuklanmasıyla sönümleneceği düşünülen bu eylemler, katılımın daha da artmasıyla sürdürülmüştür. Eylemciler, tutuklamalar karşısında sinmek ya da utanmak gibi bir duyguya düşmediklerini; aksine içinde oldukları bu eylemler ile gururlandıklarını belirtmişlerdir. Öğrenci hareketinin liderlerinden olan Cleveland Sellers, bu durumu şu sözlere ifade etmektedir: *"Bizimki doğrudan eylem politikasıydı. Büyük siyaset kuramlarından hareket etmedik, sadece sımsıkı bağlı olduğumuz inancımız, meselemizde haklı olduğumuzu bilmemizden ileri geliyordu."* (Aktaran: Morgan, 2012, s. 9).

Özgür bir dünya isteme sorumluluğu ve kendilerinden sonra gelenlere demokratik bir miras bırakma arzusundan hareket eden öğrencilerin oturma eylemleri, ülke genelinde siyahların ayrımcılıkla mücadele aktivizmine eklemlenmiştir. 1955-1968 yılları arasında süren toplu taşıma araçlarının işgali, kitlesel gösteriler, oturma eylemleri gibi zengin bir repertuara sahip ve dünyadaki en önemli toplumsal hareketlerden biri olan Amerikan Sivil Haklar Hareketi, şiddetsizliğin ön plana çıkararak önemli yapısal reformlar yapılmasının önünü açmıştır. Öğrenciler tarafından başlatılan oturma eylemleri de, bu şiddet içermeyen protestonun bir örneğini oluşturmaktadır (Kirk, 2012, s. 39).

Özellikle Alabama'da ırkçılığa karşı geliştirilen ve şiddete dayanmayan eylemlerin öncüsü olarak ön plana çıkan Martin Luther King, adaletsizliğe karşı mücadele ilkesinden yola çıkarak Amerikan Sivil Haklar Hareketi'nin şiddet içermeyen protestonun en başarılı örneklerinden biri olmasında pay sahibi olmuştur. King'e (2014, s. 200) göre, şiddete dayanmayan bir politik mücadelenin dört temel aşaması vardır. İlk aşamada, adaletsizliğin varlığının tespiti için gerekli bilgi ve materyallerin toplanması gelir; çünkü barışçıl bir protesto ahlaki olarak adaletsizliğe karşı savaş ilkesinden yola çıkar. Bu nedenle, eylemliliğin meşruiyeti delillerle ispatlanmalıdır. İkinci aşamada, görüşmeler gelmektedir. Örneğin, ırk ayrımcılığıyla mücadele ederken önce ayrımcı politikaları uygulayanlarda görüşmeler organize edip bu politikaları sonlandırmaları istenir, onlarla müzakere edilir. Üçüncü aşama, öz arınma sürecidir. Bu süreçte, protestocular bir araya gelir, uzun uzadıya kullanacakları eylem repertuarlarını tartışırlar. Eylemlilik sürecinde şüphe uyandıracak hiçbir açıklık bırakmamaya ve meşruiyete zeval verecek her uygulamadan kaçınmaya çalışırlar. Nihayetinde son aşamada, doğrudan eylemin örgütlenmesi gelir. King (2014, s. 201), doğrudan politik eylemin gerekliliğini şu şekilde ifade etmiştir: *"Acı deneyimlerimiz bize, ezenlerin*

ezilenlere özgürlüklerini hiçbir zaman gönüllü olarak vermediklerini öğretti. Ezilenin bunu istemesi gerekiyor."

Buradan bakıldığında, CA hareketine katılan protestocular, şiddet içermeyen doğrudan bir politik eylemin ortaya konulması için en ideal biçim olarak oturma eylemlerini seçmişlerdir. Bu eylem biçimi, eylemlerin uzun bir sürece yayılmasında etkin olan bir unsur olarak ön plana çıkmaktadır. Bu eylem biçiminin seçilmesinin en önemli nedeni, şiddet içermeyen bir protesto eylemine uygun olmasıdır. Bu nedenle, bir sonraki başlıkta şiddetsizlik felsefesinin açıklayan bir kavram olarak sivil itaatsizlik tartışılacaktır.

3.2.3. Sivil İtaatsizlik

Yeni toplumsal hareketler paradigması ve bunun bir parçası olan insan hakları hareketi, şiddet içermeyen repertuarlara bağlı, barışçıl ve sivil itaatsiz eylem biçimlerine dayanmaktadır. Özellikle insan hakları hareketi açısından düşünüldüğünde, bir hak talep etmenin en meşru yollarını kullanmayı amaçlayan bu hareketler doğası gereği şiddeti dışlamaktadırlar (Şimşek, 2004, s. 117).

Viviana Hernandez sınıf ayrımı, iç savaş, ırk ayrımı, cinsiyet baskısı gibi farklı formlarda şiddet içeren bir toplumda, şiddetsizliğin demokratik bir hak arayışı için yegâne araç olduğunu belirtmektedir. Hernandez (2002, s. 386) şiddet içermeyen eylemi, *"Sömürü, baskı ve zulüm politikalarına karşı durma iddiası ve isteğinde bulunan, adalet ve hak arayışını içeren ve bunun için gerekli riskleri göze alan bir eylem biçimi"*[84] olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda, şiddet içermeyen eylemi destekleyen formlar olarak insanları incitmeden mülkiyete zarar verme, işgal ve oturma eylemi ön plana çıkmaktadır.

---

[84] Sivil itaatsizliğin pozitif ve negatif olmak üzere iki tanımı olduğunu vurgulayan Hernandez'e (2002, s. 390) göre, negatif tanım itaatsizliği pasif bir direnme modeli olarak sunar. Pozitif tanım ise, sivil itaatsizliğin aktif doğrudan eylem biçiminde sergilenebileceğini söyleyerek bunun en tipik örneklerinden birinin oturma eylemleri olduğunu belirtir. Buna göre, oturma eylemleri hem doğrudan politik bir eylemdir hem de şiddeti dışlayan bir sivil itaatsizlik eylemidir. Buradan hareketle, eski toplumsal hareketlerin temel dayanağını oluşturan, sistemi yıkmayı amaç edinen ve özellikle gerilla gruplarının kullandığı şiddet repertuarının yerini yeni toplumsal hareketler yaklaşımlarının gelişmesiyle şiddet içermeyen, sistemi revize etmeye yönelen barışçıl doğrudan protesto biçimlerine bıraktığı belirtilebilir. Şiddet içermeyen eylem hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Hernandez, 2002).

Sivil itaatsizliğin tarihsel olarak gelişimine bakıldığında, hak ve özgürlüklerin güvencesi olan devletin görevini yerine getirmemesi durumunda, yurttaşların direnme hakkının gündeme gelmesinin bir aracı olduğu söylenebilir. Bu durumda yurttaş, devlete karşı gönüllü itaat borcunu yerine getirmeyi reddederek, aktif ya da pasif yollarla direnme hakkını kullanır (Gönen, 2011, s. 9). Yakup Coşar (2014, s. 10), sivil itaatsizliği *"Şu ya da bu ölçüde adil ilişkilerin hüküm sürdüğü demokratik bir sistemde ortaya çıkan ciddi haksızlıklara karşı, yasal imkânların tükendiği noktada son bir çare olarak başvurulan, kendisine anayasayı ya da toplumsal sözleşmede ifadesini bulan ortak adalet anlayışını temel alan, şiddeti reddeden, yasadışı bir politik edim"* olarak tanımlamaktadır.

Sivil itaatsizliğin temel unsurlarına bakıldığında ilk olarak, sivil itaatsizliğin yasadışı bir eylem olduğu söylenebilir. Daha üstün bir hukuk normunu işler kılmak adına belli bir yasanın gönüllü olarak çiğnenmesine dayanan itaatsizlik, ihlali bu yolla görünür kılmaya çalışır (Coşar, 2014, s. 11; Anbarlı, 2007, s. 75). Sivil itaatsizliğin ikinci unsuru, aleniliktir. Sivil itaatsiz eylemin kamuya açık bir şekilde icra edilmesi gerekmektedir. Açıklık, hem protestocuların kendini gizlemeden ortaya koyması hem de eylemin toplumda şeffaf bir şekilde algılanabilmesini içerir. Bir diğer unsur, açık bir şekilde şiddetin reddedilmesidir. Bu şiddet, hem fiziksel şiddeti hem de psikolojik şiddeti içermektedir. Son olarak, sivil itaatsizliğin kamu vicdanına yönelik bir çağrı ve ahlaki bir eylemlilik olduğu söylenebilir. Buna ek olarak, itaatsizlik sergileyen eylemciler eylemlerden doğacak hukuki sorumluluğu üstlenmeye hazır olmalıdırlar (Anbarlı, 2006, s. 86).

Sivil itaatsizlik, demokratik bir hukuk devletinde başvurulabilecek bir eylem biçimidir. Protesto biçimi olarak barışçıl olan bu eylemler, sergilendikleri toplumsal ve politik sistemlerin bütününe yönelik bir mücadele ortaya koymazlar; yani sistemi ortadan kaldırmaya yönelik bir amaçları yoktur. Aksine, demokratik bir ülkenin yurttaşları olarak eylemciler, sivil itaatsiz eylemleriyle demokrasiyi işler kılmaya çalışmaktadırlar (Anbarlı, 2006, s. 95; Anbarlı, 2007, s. 87; Olsen, 1984, s. 935).

Kavram olarak sivil itaatsizliğin ilk kullanılması, 1848 yılında ABD'de Henri David Thoreau tarafından sivil itaatsizlik üzerine kaleme alınan metinle olmuştur. Thoreau, bu metinde haksız yere cezaevinde yatan insanların olduğu bir toplum içerisinde, insan

onuruna yakışır bir şekilde yaşamak isteyen insanların ancak cezaevinde kendine yer bulabileceğini belirtmiştir. Aynı zamanda, kişinin adaletsiz eylem karşısındaki vicdani sorumluluğuna dikkat çeken Thoreau (2013, s. 39) bu sorumluluğu, *"Yasayı çiğne! Yaşamını, makineyi durdurmak için kullan. Her durumda dikkat etmem gereken şey, lanetlediğim kötülüğün aracı olmamaktır."* şeklinde ifade etmektedir.[85]

Thoreau'dan ilham alan ve ismi sivil itaatsizlik felsefeyle birlikte anılan Hindistan bağımsızlık hareketinin lideri Mahatma Gandhi, kendi geliştirdiği sivil itaatsizliği diğer direniş biçimlerinden ayırmak için direnme gücü anlamına gelen *Satyagraha* kavramını kullanmaktadır (Gönen, 2011, s. 13; Dalton, 2012, s. 84). Satyagraha felsefesi, baskı kullananlar üzerinde ahlaki üstünlüğü göstermek ve şiddetsizliğin gerçekliğe götüren tek yol olduğunu belirtmek için kullanılmaktadır. Bu felsefeye göre, eylemler hedefe yönelik olarak uygulamaya konulmalı ve rasyonel olmalıdır. Kötülükten beslenen güçlerle hiçbir şekilde işbirliğine gidilmemelidir. İtaatsiz eylemci, her eylemin bir bedeli olduğunu bilmelidir. Son olarak, ortamda bir çatışma meydana gelirse bu çatışmanın yoğunluğu düşük tutulmalı, provokasyon ve her türlü aşağılamanın yaratacağı moral kaybından kaçınılmalıdır (Galtung, 2014, s. 216). [86]

John Rawls, sivil itaatsizliğin ancak demokratik bir rejim içerisinde anlamlı olabileceğine değinerek, bunun çürümüş ve meşruiyetini kaybetmiş bir sistemi

---

[85] Thoreau, devlete karşı vergi vermeyi reddettiği için tutuklanarak hapse konulmuştur. Tutuklu bulunduğu sırada kendisini ziyarete gelen ve kendisiyle politik olarak aynı fikirleri paylaşan arkadaşı Ralph Waldo Emerson'un kendisine neden orada olduğunu sorması üzerine Thoreau, arkadaşına sivil itaatsizlik ve yurttaş olmanın sorumluluğunu anlatan şu meşhur cevabı vermiştir: *"Waldo, sen neden burada değilsin?"* (Thoreau, 2013, s. 40). Thoreau, aktif doğrudan eylemin altını çizerek etkin bir toplumsal aktörün görevinin sadece bir kâğıt parçasını sandığa atmaktan ibaret olmadığını vurgulamış ve insanlardan tüm güçlerini etkin olarak kullanmalarını istemiştir. Devletin fiziki üstünlüğüne karşı yurttaşın ahlaki üstünlüğünü savunan Thoreau, hükümetin yurttaş üzerinde yurttaşın izin verdiği ölçüde hak sahibi olabileceğini belirterek sivil itaatsizlik ve doğrudan eylem konusunda kapsamlı analizler geliştirmiştir. Bu analizler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Thoreau, 2014).

[86] Gandhi, satyagraha ile pasif direnişi açık bir biçimde birbirinden ayırmaktadır. Buna göre, pasif direniş daha fazla insanı hareketin içine çeken değil, dışlayan bir yol olarak eylemcilerde gurur, öfke ve önyargıya sebep olabilir. Ancak, Gandhi'nin felsefesi tüm bunları açık biçimde reddetmektedir; çünkü zayıfların silahı olarak kullanılsa bile şiddetin hiçbir türü desteklenmemelidir (Dalton, 2012, s. 84). Gandhi, Hindistan'da bulunduğu yıllar süresince İngiliz emperyalizmine karşı birtakım sivil itaatsizlik eylemleri gerçekleştirmiştir. Örneğin, 1930 yılında Hindistan'a dominyon statüsü verilmesi isteğinin reddedilmesi üzerine, hükümetin tuz üzerindeki tekelini kaldırması için *tuz yürüyüşü* olarak da bilinen uzun yürüyüşler gerçekleştirmiştir (Anbarlı, 2006, s. 104). Son tahlilde Gandhi, şiddetin her türlü formuna karşı çıkarak sivil itaatsizliğin temel unsurlarını ön plana alan ve oluşturduğu itaatsiz felsefe ile dünyanın takdirini kazanmış bir liderdir. Gandhi'nin sivil itaatsizlik hakkında tartışması için ayrıca bkz: (Dalton, 2012).

devirmenin bir aracı olamayacağını belirtmiştir. Rawls, sivil itaatsizliğin yaşam alanı bulabilmesi için iki şart olduğundan bahseder. Bunlardan ilki, adil bir demokratik devletin varlığıdır. İkincisi ise, anayasayı ve buna bağlı olarak kurulan devlet biçimini meşru gören yurttaşların varlığıdır (Rawls, 2014, s. 56). Buradan hareketle Rawls (2014, s. 58) itaatsizliği şu şekilde tanımlar: *"Yasaların ya da hükümet politikasının değiştirilmesini hedefleyen, kamuoyu önünde icra edilen (aleni), şiddete dayanmayan, vicdani ancak yasal olmayan bir politik eylemdir."*

Sivil itaatsizlik, bir yönüyle felsefi bir değer olarak kişisel ahlak ilkeleriyle ilgili olmakla birlikte; özünde politik bir edimdir. Çünkü politik düzenin işleyişine yönelik temel bir itiraz geliştiren sivil itaatsizlik eylemleri, toplumda ihtiyaç duyulan ortak adalet arayışından yola çıkmaktadırlar (Rawls, 2012, s. 60). Böylelikle, sivil itaatsizlik içinde bulunan protestocular hem ahlaki ilkeleri harekete geçirerek kendilerini tekrar üretirler hem de yurttaş olarak eylemlilikte bulunurken içinde bulundukları demokratik sisteme yönelik iyileştirmede bulunurlar. Bu iki yönlü işleyiş, CAH eylemcilerinin örgütlediği sivil itaatsiz oturma eylemlerinde de ortaya çıkmaktadır. Eylemciler, politik aktivizmleri ile Türkiye'nin demokratikleşmesine katkı sunarken; gündelik hayatlarını radikal bir biçimde dönüştürerek kendilerini de başka bir kimlik içerisinde var etmektedirler.

Rawls'un sivil itaatsizlik üzerine kuramsal yaklaşımını geliştirerek katkıda bulunan Hannah Arendt (2014, s. 83), sivil itaatsizliğin her şeyden önce bir grup davranışı olarak sergilenebileceğini söyleyerek onun kolektif niteliğine vurgu yapmaktadır. Arendt, kriminal itaatsizlik ve sivil itaatsizlik olarak ikili bir tasnife gitmiştir. Buna göre, her iki itaatsizlikte de bir yasa ya da kural çiğnenir. Ancak, kriminal itaatsizlik yasayı gönüllü olarak suç kabul edilen bir biçimde çiğnerken, sivil itaatsizlik daha üstün bir yasayı işler kılmak adına bunu yapmakta ve etik bir eylemden yola çıkmaktadır. Buna göre, kriminal itaatsiz yasayı kendi adına çiğnerken; sivil itaatsiz üstün bir ahlaki normdan yola çıkarak yasayı tüm toplum adına çiğnemektedir (Arendt, 2014, s. 80). Bu nedenle, sivil itaatsizlik eyleminde bulunan kişiler asi, isyancı, militan, devrimci ya da kriminal itaatsiz olarak isimlendirilemezler. Sivil itaatsizlik ediminde bulunan kişiler protesto eylemcisidirler.

Jürgen Habermas (2014, s. 128), Arendt ile benzer biçimde sivil itaatsizliği demokratik hukuk devletinin yapısal bir bileşeni olarak yorumlamaktadır. Habermas, 70'lerde Almanya'da gerçekleştirilen işgal, grev, trafiği durdurmak için oluşturulan insan zincirleri, barikatlar ve oturma eylemlerini sivil itaatsiz eylemler olarak örneklerken bu eylemlerin kendiliğinden ortaya çıkan, âdemi merkeziyetçi bir şekilde örgütlenen, heterojen ve dağınık karakterine vurgu yapmaktadır. Habermas'a göre, her türlü yasal olanağın denenmesi ve sonuç alınamaması üzerine gerçekleştirilen bu eylemler, yasa dışılığa vurgu yapan direniş eylemlerinden kesin biçimde ayrılmalıdır. Sivil itaatsizlik eylemlerinin ahlaki yönünün çok kuvvetli olduğuna dikkat çeken Habermas, demokrasilerde çoğunluk kuralının çalışması için bu eylemlerin öneminin altını çizmekte ve yeni toplumsal hareketlerin sivil itaatsiz biçimine vurgu yapmaktadır. Bu bağlamda, diktatörlüklerde başkaldırı ya da isyan, demokrasilerde ise sivil itaatsiz protesto eylemleri hayata geçirilebilir (Habermas, 2014, s. 130).

Arendt ve Habermas gibi klasik kuramcılarla birlikte, sivil itaatsizlik ve şiddetsiz eylem biçimlerini ele alan çağdaş kuramcılar da vardır. Todd May (2016, s. 27), *Şiddetsiz Direniş* başlıklı çalışmasında sivil itaatsizlik kavramını genişleterek barışçıl ve şiddet karşıtı protesto eylemlerini genel olarak şiddetsiz direniş kavramı içerisinde ele almış ve bireysel veya kolektif olarak sergilenen tüm barışçıl eylemleri bu kavramın içerisine dâhil etmiştir. May, şiddetsiz; yani barışçıl bir protestonun birtakım temel niteliklerini sıralamaktadır. Buna göre, şiddetsiz bir direniş öncelikle demokratik bir yapı içerisinde hayata geçirilebilir (May, 2016, s. 27). İkinci olarak, şiddet içermeyen bir direniş barışçıl biçimde toplanma hakkını kullanarak kendisini örgütlemektedir. Bu direniş, sıklıkla kamusal bir alanı işgal ederek kamuoyunun vicdanına seslenmektedir. Böylelikle, karşı karşıya olunan sorunlar topluma doğrudan anlatılabilir. May (2016, s. 40), protestocuların *"Olmasını istediğin değişimin kendisi olmalısın."* mottosundan yola çıkması gerektiğini belirterek, bir kişinin değişmesi ile tüm toplumun ve gündelik hayatın dönüşebileceğinden söz etmektedir.

Todd May gibi şiddet içermeyen eylemler üzerine çalışan kuramcılardan olan Erica Chenoweth ve Maria Stephan (2011, s. 112), özellikle 21. yüzyıl eylemlilikleri üzerinden şiddet içermeyen hareketleri incelemişlerdir. Çalışmalarında şiddetsiz eylemlilikleri, *sivil direniş* (civil resistance) kavramıyla ifade eden Chenoweth ve Stephan, ilk olarak şiddetsizliğin salt felsefi bir düşünce değil; aynı zamanda politik bir

kampanya olduğunun altını çizmektedirler. Kamusal bir alanı işgal etmek, protesto eyleminde bulunmak gibi aktif eylemlere dayanan şiddetsiz protestolar, yaratıcı mücadele biçimlerini harekete geçirmektedir. Buna göre, şiddetsiz direniş içerisinde olan bir kişi, *"Ne yaptığının bilincinde olan, yaratıcı bir amaca ulaşmayı hedefleyen bir kişi olarak ahlaki dengesini korur."* (Chenoweth ve Stephan, 2011, s. 101).

Şiddetsiz bir kampanyanın[87] üç olası sonucu olduğu söylenebilir. Buna göre, ilk aşamada olması beklenen bir fikir dönüşümüdür, ulaşılması hedeflenen kitle üzerinde düşünsel düzeyde etki yapmak esas amaçtır. İkinci olarak, uyum aşaması gelir; yani siyasi rakip fikirlerini bütünüyle değiştirmese bile hareketin taleplerine boyun eğmek zorunda kalır. Son aşamada ise, şiddet içermeyen zor kullanımı gerçekleşir. Buna göre, rakibin iktidarının temelleri şiddetsiz yollarla oyulduğundan rakibin izni ve rızasına gerek kalmadan toplumsal değişim gerçekleşir (Chenoweth ve Stephan, 2011, s. 112). Burada, Jasper'a paralel şekilde iknanın ön plana çıkarıldığı düşünüldüğünde, bu iknanın belli bir ölçüde zor kullanımını da içerdiği söylenmelidir. Protesto, zor kullanarak karşı tarafı değişime ikna[88] etmeye çalışır; ancak bu zor sivil itaatsiz araçlarla işler kılınır; şiddeti bir araç olarak kullanmaz.

Brian Martin (2005, s. 250), şiddetsizliğin ilkesel veya pragmatik olarak iki farklı türü olduğunu belirtmektedir. Buna göre, şiddetsizlik bir ilke olarak benimsenebileceği gibi; daha çabuk sonuca götürebilecek bir araç olduğundan pragmatik nedenlerle de tercih edilebilir. Martin, şiddet içermeyen eylemin genel amaçlarını şu şekilde özetlemiştir: Rakibe meydan okumak, rakip üzerinde baskı oluşturmak, protestocular arasında dayanışmayı kuvvetlendirmek, toplumsal ve politik değişime giden yolu aralamak,

---

[87] Doğrudan bir eylem biçimi olarak şiddetsizliğin temel unsurları şu şekilde sıralanabilir: Hasmı içerden bölmek, stratejik çeşitliliği teşvik etmek; yani gerektiğinde farklı repertuarların kullanımına açık olmak, protestocular için yüksek direnç sağlamak, daha çok uluslararası destek sağlamak için ağları etkin kullanmak, haysiyet ve eşitliği hedeflemek (Chenoweth ve Stephan, 2011, s. 126). Şiddetsizlik üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Chenoweth ve Stephan, 2011).

[88] Şiddetsiz; yani sivil bir direnişin yola çıktığı temel duygu haysiyet olmalıdır. Buna göre, şiddetsiz bir politik eylemlilik öncelikle katılımcılara saygı, hasımlara saygı ve ahlaki olana dönüş olasılığını aynı anda içermektedir; bu da haysiyet duygusunun harekete geçirilmesi anlamına gelir (May, 2016, s. 50; Jasper, 2002, s. 204). May'a göre (2016, s. 82), *"Şiddetsizlik, katılımcılarının, hasımlarının ve diğerlerinin haysiyetine saygı duyarak mevcut siyasi, ekonomik veya toplumsal düzenlemelere meydan okuyan, direnen, siyasi, ekonomik veya toplumsal eylemdir."* May ve Jasper'ın ikna, meşruluk ve haysiyet üzerine düşünceleri için bkz: (May, 2016; Jasper, 2002).

şiddete dayanmayan zor kullanımı ve nihayetinde gücün tekrar dağıtımını sağlamak (Martin, 2005, s. 250).

Buradan hareketle, gerek hedefleri gerek kullandıkları eylem biçimleri dikkate alındığında CA hareketinin şiddetsiz bir kampanyanın temel unsurlarını taşıdığı söylenebilir. Şiddet içermeyen bir repertuar olarak oturma eyleminin seçilmesi, bu eylemin aynı zamanda doğrudan politik bir eylem olarak uygulanması, katılımcılar arasında dayanışmanın yüksek düzeyde tutulmaya çalışılması, belli bir yasayı çiğneyerek kamusal bir alanı işgal etme yoluyla toplum vicdanına seslenilmesi, eylemlerin sivil itaatsizliğin ilkelerine bağlı kalınarak icra edilmesi bu eylemleri Türkiye'de gerçekleştirilen sivil itaatsizlik eylemleri içerisinde ayırt edici bir konuma yerleştirmektedir. Sivil itaatsizliğe dayanan protesto eylemlerinin en önemli unsurlarından birinin kamusal alanı işgal etmek olduğundan hareketle, bir sonraki başlıkta bir toplumsal hareket alanı olarak sokak değerlendirilecektir.

3.2.4. Protestonun Mekânı: Sokak

Çalışmanın ikinci bölümünde, kamusal ve özel alan ayrımından hareket ederek ev ve sokak arasındaki karşıtlığı gündelik hayatın mekân sorunsalı üzerinden değerlendirmiştik. Bu bölümde ise, bir protestonun kamusallık kazanmasını sağlayan bir birim olarak sokak ele alınacaktır.

Kentsel toplumsal hareketler üzerine çalışan Castells[89]'e göre, sokak iki farklı biçimde toplumsal hareket alanı ile kesişmektedir. İlk olarak, kentsel bir hakkı talep etmekten kaynaklanan ve kentin ekonomik sistem tarafından bir rant aracına dönüştürülmesini protesto eden hareketler doğal olarak sokakta yürütülen eylemler gerektirirler. Örneğin, kentsel dönüşüm hareketlerine karşı geliştirilen protesto hareketleri ve işgal eylemleri bu bağlamda değerlendirilebilir. İkincisi, mücadelenin kendisi doğrudan bir kentsel hak talep etmemekle birlikte, kamuoyunun gündemine taşımak istediği ivedi bir meseleyi

[89] Castells, sokak ve toplumsal hareket ilişkisine örnek olarak, Fransa'nın siyasi mücadele tarihinde önemli yeri olan 1968 hareketini vermektedir. Castells (2014, s. 170), 1968 hareketinin sokakla ilişkisini şu şekilde ifade etmektedir: *"İktidar sokaklardadır sloganı yalnızca ideolojik bir temel düşünce değil; bir paroladır. Diğer bir deyişle bu hareket, bu parçalanmış yapısı içinde (şimdi olduğu gibi o zaman da), sokak işgallerini, gösterileri ve toplanmaları, baskın bir partinin ya da siyasi bir cephenin yokluğunda başvurulabilecek tek organik yol olarak görüyordu."* Castells'in kentsel toplumsal mücadeleler üzerine görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz: (Castells, 2014).

duyurmak için sokağı kullanır. Bu durumda, kamusal bir mekânın belli bir süreliğine işgal edilmesi verilen mücadelenin görünür kılınması açısından önem kazanır (Castells, 2014, s. 58).

Buradan hareketle, CA hareketinin ikinci gruptaki toplumsal mücadelelere örnek oluşturduğunu belirtebiliriz. Kentsel bir toplumsal hareket olmamakla birlikte, zorla kaybedilme sorununu topluma duyurabilmek için her hafta bir süreliğine kentsel mekânda sergilenen protesto eylemleri, sokağı etkin kullandığı için bu kadar uzun sürebilmiştir. Her hafta cumartesi günü saat 12.00'da Galatasaray Lisesi önünde toplanarak oturma eylemi yapan kadınlar, Türkiye'nin en uzun süren sivil itaatsizlik eylemini örgütlemektedirler (Çiçek, 2015, s. 71).

Lefebvre, kentsel mekân olarak sokağı farklı kolektif öznelerin kendisini var ettikleri bir alan olarak görmektedir. Buna göre, bu toplumsal özneler farklı mekânlar üzerinde eylemliliklerde bulunarak onlara sürekli bir form verirler. Bir toplumsal eylemlilikte bulunan grup ve buna karşı olan bir diğer grubun karşılıklı zafer ve yenilgileri sokağı sürekli bir akış içerisinde şekillendirmektedir. Öyle ki, mücadele süreci içerisinde belli sokak ve meydanlar belli grupların hâkimiyetine geçerek onlarla özdeşleşir (Lefebvre, 2015b, s. 22). Bizim örneğimizde, bu özdeşimin CAH eylemcileri ve Galatasaray Meydanı arasında kurulduğu söylenebilir.

Birçok toplumsal aktörün yaratıcı eylem kapasitesinden yola çıkarak sokaklara yeni formlar vermeleri, toplumsal hareketin görünür kılınması ve taraftar toplaması bakımından önemlidir. Bu yolla, kentin mekânları politikleşmiş olur; başka bir deyişle sokaklar politik bir aktivizmin ana mekânı haline gelir. Buradan yola çıkarak, toplumsal hareketlerin ve protesto eylemlerinin sokağı aktif bir biçimde kullanmasının; aslında kendine ait olan ve kendinden alınan bir mekânı tekrar kendine ait kılma çabası olarak değerlendirmek mümkündür. Çünkü sokaklar özgürlüğün mekânı olarak insanlara kolektif eylemliliklerini sergileyebilecekleri bir alan açmaktadır. Böylelikle, sokaklar birçok farklı aktör pozisyonunun kendisini ortaya koyabileceği bir demokratikleşme mekânı olarak ortaya çıkarlar (O. Taş, 2015, s. 93). (T. Taş, 2015, s. 93).

Kayıp yakınları aktivizmi gibi insan hakları hareketlerinde sokağı sahiplenmek, kolektif bellekle ilişkilendirilebilecek bir eylemliliğe işaret etmektedir. CA hareketi, PdM Anneleri hareketi gibi protestolarda, yaşanılanların unutulmaması için işgal edilen

sokaklara ve meydanlara sahip çıkmak bir nevi bellek çalışması niteliğindedir. Nora (2006, s. 25), toplumsal mücadelelerin odağındaki bu mekânları hafıza mekânları olarak görmektedir.

Pamela Colombo ve Estela Schindel (2014, s. 1), mekânın toplumsal ve kolektif hafıza ile kurduğu bağın öneminin altını çizmektedirler. Belleğin mekân içerisine yerleştiğini ve bir mekân dolayımıyla yaşayan bir olgu haline geldiğini belirten Colombo ve Schindel, mekânın bellekle çift yönlü bir ilişki kurabileceğini belirtir. Buna göre, mekân ve özellikle sokak iktidarın şiddet repertuarının uygulandığı yer olması bakımından bu şiddetin kuşaktan kuşağa aktarılması ve iktidarın işleyişinin sağlamlaştırılması işlevini yerine getiren bir aracı olabilir. Öte yandan direnenler; yani protestocular fiziksel bir mekânı yaşayan bir toplumsal mekân haline getirerek mekânı hafızanın hizmetine sokabilirler. Mekânın işlevini dönüştüren eylemciler, mekânları hafıza mekânı haline getirir ve iktidarın geçmişte yaşattıklarının unutturulmaması amacına yönelik bir edimde bulunurlar. Eğer, mekânın bellekle bu şekilde ilişkilenmesi sağlamazsa, mekânlar sadece geçmişte yaşanan uygulamaların halk üzerinde bir tehdit unsuru olarak kalmasını ve bu korkunun toplumda yerleşik hale gelmesini sağlayan fiziksel alanlar olarak kalır (Colombo ve Schindel, 2014, s. 1).

Örneğin, toplu bir şiddet tarihini sergilemesi bakımından günümüzde müze haline getirilen toplama kampları hafıza mekânlarının canlı bir örneğini oluşturmaktadırlar. İstisnanın kural haline geldiği, insanlara yönelik kitlesel ve sistematik zulmün somut tarihini yansıtan mekânlar olarak toplama kamplarının sonraki kuşaklarda yaratacağı iz, mekân ve bellek arasındaki güncel bağa işaret etmektedir (Agamben, 2013, s. 39). Aynı şekilde, Arjantin'de cunta döneminde muhaliflere yönelik işkence merkezi olarak kullanılan mekânların müze haline getirilerek halka açık biçimde sergilenmesi, cunta döneminde yaşanılan travmanın kolektif bellekte edindiği yeri somut olarak göstermektedir[90] (Colombo ve Schindel, 2014, s. 6). Galatasaray Meydanı ise, CA

---

[90] Türkiye'den örnek vermek gerekirse, Taksim Meydanı ve İşçi Bayramı kutlamaları arasındaki tarihsel bağ düşünülebilir. Soner Torlak'a (2014, s. 12) göre, Taksim'de gerçekleşecek eylemleri yasaklamak bir toplumun mücadele belleğini yok etmeye dönük bir çabaya karşılık gelmektedir. Bu açıdan kentsel mekânların; yani meydan ve sokakların tarihini kolektif bellekten silmek, iktidarın hatırlanmasını istenmediği olayların unutturulması yönündeki arzusunu ortaya koymaktadır. Buna karşılık, toplumsal hareketlerin belli mekân işgalleri üzerinden yürüttüğü mücadeleler iktidarın yok sayma ve unutturma politikasına karşı gösterilecek bir anımsama zaferi olarak yorumlanabilir. Hafıza mekânları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz: (Torlak, 2014).

eylemlerinden önce bir hafıza mekânı ya da toplumsal hareket mekânı olmamakla birlikte; oturma eylemleri ile bir kimlik kazanarak Türkiye'de artık zorla kaybedilenlerin cisimleştiği bir hafıza mekânı haline gelmiştir.

Asef Bayat'a göre, iktidar halkın istemediği bir şekilde faaliyette bulunduğunda, iktidarı elde edecek ya da iktidar üzerinde dolaylı baskı yapacak kurumsal güçleri olmayan insanlar, bir tepki ortaya koyabilmek için sokağı kullanmaktadırlar. Bayat (2014, s. 45), bu toplumsal grupların[91] sokakla ilişkisini şu sözlerle ifade eder: *"Kurumsal güçten/donanımdan yoksun olanlar (işsizler, ev kadınları ve geniş-anlamda gayri resmi insanlar) açısından sokaklar hoşnutsuzlukları ifade etmek adına kritik bir sahne haline gelir."* CA protesto eylemlerini örgütleyen ev kadınları, bunu karşılayan bir örnek olarak, bir sokağa ait meydanı belli sürelerle işgal ederek kendi hoşnutsuzluklarını ve mağduriyetlerini dile getirmektedirler.

Miguel Amoros (2014, s. 136), bir protesto hareketinin kendine ait bir mekân üretmeden yaşamsal bir dönüşüm gerçekleştiremeyeceğini savunur. Buna göre, bilinçli toplumsal müdahalelerde bulunan kolektif özneler, mekânı zapt ederek bu mücadelelerini sürdürebilirler; aksi halde eylemler görünmez olur ve süreç içerisinde sönümlenir. Mekânlar mücadeleyi sürükler, kamusal ve toplumsal sahiplenme yaratır ve kolektif hafızanın bir parçası haline gelirler (Amoros, 2014, s. 136).

Sokakta yürütülen aktif politik mücadele, iktidara karşı yürütülen taktiklerin bir mekân içerisinde sergilenmesini mümkün kılmaktadır. Sivil itaatsiz ya da şiddetsiz protesto eylemleri de, iktidarın manevra alanı içerisinde kalarak şiddete karşı bir direnç sergilemektedirler. Bu nedenle, sivil itaatsizlik doğası gereği bir yasayı ihlal ederek kamuoyunu vicdanına seslenirken; bu seslenme bir kentsel ya da kamusal mekânı işgal ederek icra edilir. Sivil itaatsizliğin sınıfsal bir hareket olmaktan ziyade çoklu kimliklerin aynı mağduriyeti paylaştığı bir eylemlilik olduğu düşünüldüğünde, sokak siyasetinin açığa çıkmasında mekân birleştirici ve simgesel bir güç haline gelmektedir.

[91] Sokak eylemleri, hak talep etmenin bir aracı olarak örgütlenirken; diğer yandan belli toplumsal mekânları belli kesimlerin kullanımı ile sınırlandıran soylulaştırma yanlısı anlayışa da meydan okumaktadırlar. Alt sınıflar, kendisinin olan mekânları onlardan kaçıran yaklaşımın karşısında bir mücadele örgütlemekte; aynı zamanda başka toplumsal muhalefet eylemleri açısından cesaretlendirici olmaktadırlar. Alt gruplar ve toplumsal mücadeleler üzerine ayrıntılı bilgi için bkz: (Çorakbaş, 2013, s. 19).

Örneğin bugün, Galatasaray Meydanı artık CA tarafından örgütlenen protesto eylemleri ile anılan bir mekân haline gelmiştir.

Hayriye Özen (2015, s. 12), belli bir kentsel mekân ve özellikle kent meydanı kullanımının yoğun olduğu hareketler için meydan hareketleri kavramını kullanmaktadır. Buna göre, meydan hareketleri heterojen kitleleri harekete geçirebilmek ve çoklu talepleri topluma iletebilmek açısından başarılı olmaktadırlar. Belli başlı meydanların işgal edilmesine dayanan meydan hareketleri, eski hareketler gibi köklü siyasal ve ekonomik itirazlar geliştirmenin yanı sıra çok farklı kesimleri hareketin içine çekebilme ve insanlar arasında ağlar kurmada etkin durumdadırlar. Farklı sınıfsal ve kültürel aidiyetlerden gelen insanları bir araya getiren bu protesto hareketleri, hiçbir bireyin bir diğerini ötekileştirmediği dayanışmacı bir pratik sergilemektedirler (Özen, 2015, s. 24).

CA hareketinin bir kentsel mekân olarak sokak ve sokağa ait meydanı bir toplumsal eyleme mal etme edimini somut bir biçimde gösterdiği söylenebilir. Her hafta düzenledikleri oturma eylemini Galatasaray Lisesi'nin önünde gerçekleştiren eylemciler, Türkiye'de kayıplar gerçekliğinin somut bir mekân üzerinden halkın belleğinde yer etmesini sağlamıştır (Ahıska, 2004, s. 165). Uzun bir mücadele tarihi boyunca Galatasaray Meydanı ile özdeşleşen CA hareketi, hem bu meydanın bir protesto mekânı olarak açığa çıkmasını sağlamış hem de bu meydanın zorla kaybedilme politikasının kamuoyuna duyurulduğu bir kentsel alan haline getirilmesine neden olmuştur.

CAH eylemcilerinin örgütlediği sürekli protesto eylemlerinde, Galatasaray Meydanı'nın protesto mekânı olarak seçilmesinin birkaç temel nedeni ön plana çıkmaktadır. İlk olarak, bu meydan kadınların meseleyi kamuoyunda olabildiği kadar fazla insana duyurabilme amacından yola çıkarak; aynı zamanda eylemlere katılmak isteyen insanları bu aktivizmin içerisine çekebilmek için seçilmiştir. (İvegen, 2004, s. 31).

Beyoğlu'nda yer alan İstiklal Caddesi'ndeki Galatasaray Meydanı, İstanbul'un oldukça merkezi bir yerinde konumlanmaktadır. Hem kamusal binaları hem de alışveriş merkezi gibi tüketim alanlarını içine alan İstiklal Caddesi, yurttaşların ve turistlerin yoğun olarak kullandığı bir mekân olmasıyla ulusal ve uluslararası kamuoyuna ulaşmak için ideal bir seçim olarak görülmüştür (İvegen, 2004, s. 32). Evren Kocabıçak (2003, s. 49), İstiklal

Caddesi'ni *"Radikal açıklığın ve kültürel melezliğin mekânı"* olarak görmektedir. Her kesimden insanın kendini gündelik olarak var ettiği bu sokakta yer alan Galatasaray Meydanı, bu açıdan bakıldığında hem hegemonyanın hem de direnişin mekânı olarak düşünülebilecek bir kentsel mekân olarak açığa çıkmaktadır. Bu anlamda, Galatasaray Meydanı gerek farklı nitelikte fiziksel mekânları barındırması gerek farklı yaşam tarzlarına kültürel olarak açık bir alan olması sebebiyle protestonun merkezi olarak seçilmiştir (Kocabıçak, 2003, s. 50).

Galatasaray Meydanı seçilmeden önce, Kadıköy ve Bakırköy'deki meydanlar alternatifler arasında düşünülmüştür. Bakırköy ve Kadıköy'de de oturma eylemleri düzenleyen CAH eylemcileri, bu meydanlarda sıklıkla gözaltında alınmış ve fiziksel şiddete maruz kalmıştır. Galatasaray'ın daha kozmopolit bir yer olması sebebiyle orada kötü muameleye maruz kalmayacaklarını düşünen protestocular, eylemleri sürekli kılmak açısından Galatasaray Meydanı'na yönelmişlerdir. Buna ek olarak, Galatasaray Meydanı'na ulaşmak için birçok ara yolun kullanılabilecek olması, polis müdahalesine karşı eylemcilere güvence sağlayan bir durum olarak görülebilir (Kocabıçak, 2003, s. 78).

Galatasaray Meydanı, mücadele sürecinde iki temel duygu durumunu yansıtmaktadır. İlk olarak, bu meydan kayıp yakınlarının yas tutma edimini gerçekleştirdiği toplu bir mezar yeri gibi işlev görmüştür. CAH eylemcilerinden biri, bu işlevi şu sözlerle dile getirmektedir:

> Bu kayıp insanlar neden bu çamurda, bu karda, bu kışta gidip Galatasaray'a oturuyor? Demek ki bir yeri yoktur. Orası da mezar gibi artık. Orayı kazanmış, mezar yeri gibi oraya gidiyor. Sen bir bayramda bir mezara gidiyorsun, bir çiçek bırakıyorsun, bir mezarın başında duruyorsun, bir su veriyorsun veya temizliyorsun. Onun stresini orada atıp evine geçiyorsun. Ama bu ailelerin hiçbir şeysi yok. Artık haftada bir kere oraya gidiyor, o fotoğraflarını kaldırıyor ve dile getirmeye çalışıyor. Yani, o insanlar için orası çok önemli bir yer oldu (Aktaran: Kürüm, 2012, s. 102). [92]

Görüldüğü gibi, Galatasaray Meydanı öncelikle kayıp yakınlarının acılarını topluma duyurabildikleri bir mekân olarak değerlendirilebilir. Ancak, bu meydan süreç içerisinde sadece yas tutulan bir mezarlık olmaktan çıkarak; yasın politik iktidara yönelen bir öfkeye dönüştüğü bir protesto mekânına dönüşmüştür. Dolayısıyla, protestoya hâkim olan ikinci duygusal durumun başkaldırı olduğunu söyleyebiliriz.

---

[92] Şehitnur Kürüm'ün yüksek lisans tez çalışması için yaptığı mülakat verilerinden alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Kürüm, 2012).

Kadınlar, bu süreçte kamusal alan ve özel alan arasındaki katı sınırları muğlaklaştırarak sokağı kendilerine ait kılmışlar ve kendi gündelik hayatlarındaki dönüşümü kentsel mekâna müdahil olarak gerçekleştirmişlerdir (İvegen, 2004, s. 40). Eylemlere düzenli olarak katılan Asiye Karakoç, protesto eylemlerinden önce çekingen bir insan olduğunu ve kamusal alana daha önce neredeyse hiç müdahil olmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Sürekli fotoğrafları yanımda götürüyordum, ama sesim yoktu. Hiç ses çıkaramıyordum. Böyle yetiştirilmiştim, benim annem de ailem de böyleydi. Etrafta başka erkekler olduğunda hiç konuşmazdık. Çok utanırdım, neden bilmiyorum. Zorunlu kalmadıkça başka erkeklerle hiç konuşmazdım. Örneğin, doktora gittiğimde mecbur olduğum için konuşurdum. Eylemlerin başlangıcında, yüzümü oğlum Rıdvan'ın fotoğrafıyla kapatıyordum. Kimsenin beni görmesini istemiyordum. Rıdvan'ın mezarına gittiğimde de yüzümü bir flama ile örtmüştüm; kimse beni görmesin istiyordum (Aktaran: İvegen, 2004, s. 44).[93]

Buradan hareketle, oturma eylemlerine düzenli olarak katılan eylemci kadınların kentsel mekânla etkileşimde bulunarak Galatasaray Meydanı'nın bir protesto mekânı haline getirdiklerini çıkarsayabiliriz. Sivil itaatsizlik felsefesini benimseyen bu kadınlar, kamusal bir alanı kendilerine mal etmeyi başarmışlardır; böylelikle Galatasaray Meydanı bugün artık kayıplarla ve CA hareketiyle anılan bir kentsel mekân haline gelmiştir. Bu bağlamda, sokağın bir protesto eylemcisinin gündelik hayatının dönüşümünde ve genel olarak protestonun başarıya ulaşmasında ne kadar önemli bir yerde durduğu açığa çıkmaktadır. Eylemcilerin hareket kimliklerine kavuşmaları, kendilerini dönüştürmeleri ve ardından toplumdaki genel kanıyı dönüşüme uğratmaları, kamusal varlık gösterebilmekle mümkün hale gelmektedir ki bu da sokağın protestoya sağladığı imkân ile gerçekleştirilebilir.

Özetle, çalışmanın üçüncü bölümünde bir toplumsal muhalefet alanı olarak gündelik hayat olgusundan yola çıkarak, gündelik hayatın farklı yönlerinin toplumsal muhalefet eylemlerine nasıl konu olabileceği tartışılmıştır. Buradan hareketle, gündelik hayatı siyasetin ana nesnesi olarak gündeme getiren 1968 hareketi ve sonrasında geliştirilen toplumsal hareket kuramları incelenmiş, toplumsal hareketin özellikli bir biçimini oluşturan protesto olgusu farklı boyutları ile tartışma konusu edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde gündelik hayata yönelik kuramsal bir çerçeve çizildiğinden, üçüncü

---

[93] Berfin İvegen'in yüksek lisans tez çalışması için yaptığı mülakat verilerinden alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (İvegen, 2004).

bölümde bu çerçeve protesto olgusu ile tamamlanmıştır. Buradan hareketle, çalışma kapsamında yapılan saha çalışmasından elde edilen verilerin analizine dayanan dördüncü ve son bölümde gündelik hayat ve protestonun bir araya gelmesi ve gündelik hayatın kalıcı bir şekilde dönüşüme uğraması CA hareketinden yola çıkarak tartışılacaktır.

IV. BÖLÜM
ARAŞTIRMA VERİLERİNİN ANALİZİ
CUMARTESİ ANNELERİ HAREKETİ ve GÜNDELİK HAYATIN POLİTİKLEŞMESİ

Çalışmanın bu bölümü, CA eylemlerine düzenli olarak katılan 25 protestocu ile yapılan yarı-yapılandırılmış mülakat verilerinden yola çıkmaktadır. Bu bölümde, çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde ele alınan kavramsal ve kuramsal çerçeve, sahadan elde edilen veriler ile desteklenerek; CAH eylemcisi kadınların gündelik hayatının nasıl politikleştiği tartışılacaktır.

Buradan yola çıkarak, ilk olarak kayıp yakınları aktivizminin kamuoyunda önemli bir gündem haline geldiği 90'lı yılların politik gelişmelerine dair genel bir değerlendirme yapılacaktır. Daha sonra, 90'lı yıllarda örgütlenen CA kayıp yakınları hareketinin temel dinamikleri incelenecektir. 1999'da eylemlere ara verilmesinden sonra, 2009 yılında tekrar başlayan eylemlilik süreci ile kayıp yakınları hareketinin nasıl genel bir insan hakları hareketine dönüştüğü temel olarak tartışılacaktır. Buradan hareketle, CAH eylemcilerini oluşturan kayıp yakını kadınların ve insan hakları aktivistlerinin insan hakları savunucularına dönüşme süreci, gündelik hayatın politikleşmesinden hareketle değerlendirilecektir.

Bu değerlendirmede, CAH eylemcilerinin sürekli olarak örgütledikleri haftalık protesto eylemlerinin sivil itaatsiz karakteri, eylemlerin somut talepleri, varmak istedikleri hedefler, eylemlerde öne çıkan semboller, eylemlerin somut kazanımları, kamusal alanla ilişkilenme biçimi ve toplumsal hafızadaki yeri ayrı başlıklar altında incelenecektir. Son tahlilde, Cumartesi Anneleri örneğinden hareket edilerek siyasal ve gündelik olanın nasıl birbirine içerildiği ve aslında gündelik hayatın herhangi bir alanında açığa çıkan bir mağduriyet ya da şikâyetin nasıl politik bir mesele haline gelebileceği, bu süreçte ise bireyin aktif bir aktör haline dönüşmesi tartışılacaktır.

4.1. TÜRKİYE'NİN 90'LI YILLARI ve CUMARTESİ ANNELERİ AKTİVİZMİ

Türkiye coğrafyasında zorla kaybetme pratiğinin ilk uygulandığı dönem, 12 Eylül Askeri Darbesi dönemidir. Bu dönemde, aktif olarak politik eylemler örgütleyen işçi liderleri, öğrenciler, memurlar gibi farklı toplumsal muhalefet aktörlerine yönelik olarak kaybetme pratiğine başvurulduğu görülmektedir. Bununla birlikte, zorla kaybetmenin daha yoğun olarak uygulandığı 90'lı yıllar, kayıpların sayısının oldukça artması nedeniyle buna tepki olarak örgütlenen CA hareketinin kamuoyunda gündem oluşturmaya başladığı bir dönem olarak önem kazanmaktadır. Adnan Çelik, 90'larda zorla kaybetmenin sistematik bir devlet pratiğine dönüştüğünün altını çizmektedir (Çelik, 2015, s. 76).

90'lı yıllar, bir yandan Kürt hareketinin politik eylemlerini görünür kıldığı, diğer yandan siyasal İslam'ın yoğun bir şekilde tartışılmaya başlandığı ve koalisyonların iktidara gelmesi ile hükümet değişikliklerinin sıklıkla yaşandığı bir dönemi nitelemektedir (Kongar, 2000, s. 277). Hükümet değişikliklerine örnek vermek gerekirse, CA protesto eylemlerinin aktif bir biçimde sürdürüldüğü 1996 yılında, 54. Hükümetin iki ortağı olarak Doğruyol Partisi (DYP) ve Refah Partisi (RP) REFAHYOL koalisyon hükümetini kurmuşlardır. Bu hükümetin ömrü ise sadece bir yıl olmuştur. (Akın, 2000, s. 455).

2 Temmuz 1993'te, toplumsal olaylar tarihimizde karanlık bir sayfa olarak yer alacak Madımak Olayları yaşanmıştır. Sivas'ta Madımak Otelinde Pir Sultan Abdal Şenlikleri için kentte bulunan 37 kişinin radikal dinci gruplar tarafından yakılarak katledilmesi dönemin infial yaratan önemli olayları arasında gösterilebilir (Tanör, Boratav ve Akşin, 2000, s. 100). Öte yandan, laiklik karşıtı eylemler olarak okunabilecek Muammer Aksoy, Çetin Emeç, Uğur Mumcu ve daha birçok aydının öldürülmesi ile gündeme gelen siyasi cinayetler toplumda umutsuzluğa ve karamsarlığa neden olmuştur. 3 Kasım 1996 yılında ise, Susurluk'ta Mercedes marka bir arabanın yaptığı kaza ile devletin içinde bulunduğu siyasi ve hukuki bunalım daha da görünür hale gelmiştir. Bu kazada, eski emniyet müdürü Hüseyin Kocadağ ve ülkücü Abdullah Çatlı hayatlarını kaybetmiştir. Susurluk olayı, devlet yönetiminde yaşanan büyük aksaklıkların tartışılmaya başlanmasına sebep olmuştur (Kongar, 2000, s. 278).

Bu farklı örneklerden anlaşılacağı üzere 90'lar, Türkiye'de özellikle insan hakları sorunlarının yoğun olarak konuşulmaya başlandığı; yaşam hakkı, ifade ve düşünce özgürlüğü gibi temel hak ve özgürlükler başta olmak üzere birçok insan hakkı ihlalinin görünür bir şekilde yaşandığı bir tarihsel dönemi işaret etmektedir. Güneydoğu'da giderek artan huzursuzluk, kısa ömürlü koalisyonlar, İslamcı ve laik kesim arasında oluşan gerilim, siyasi ve toplumsal gerginliğin hızla tırmanmasına sebep olmuş; bu huzursuz ortam da yaşanan insan hakkı ihlalleri için zemin hazırlamıştır (Ahmad, 2006, s. 210). Bu dönemde, insan hakları ihlallerinin en görünür olduğu yer ise Güneydoğu Anadolu bölgesi olmuştur.

İnsan hakları ihlalleri meselesinde, devletin bu ihlallere yol açan taraf olduğunu belirten Tevfik Çavdar (2000, s. 346), devletin gerçekleştirdiği uygulamaları *devlet terörü* kavramı ile tanımlamaktadır. Kürtlerin yoğunluklu olarak yaşadığı illerde devletin güvenlik güçlerinin sıklıkla baskı ve şiddet pratiklerine başvurması, insan haklarını yok sayan bu uygulamaların ulusal ve uluslararası kamuoyunda eleştirilmesine yol açmıştır (Çavdar, 2000, s. 346). Devlet şiddetinin uygulanmasını sağlayan temel araçlar olarak işkence, faili meçhul cinayetler, yargısız infazlar, göçe zorlama/yerinden etme, zorla kaybetme uygulamaları ön plana çıkmaktadır. 90'larda yaşanan şiddet olaylarına örnek olarak, İstanbul Gazi mahallesinde yaşanan toplumsal olaylar gösterilebilir. Bir başka örnek ise, gözaltında işkence ile öldürülen gazeteci Metin Göktepe'dir (Çavdar, 2000, s. 347).

Adnan Çelik (2015, s. 42) ise 90'lı yılları faili meçhuller, zorla kaybetmeler ve zorunlu göç uygulamalarının çok yaygın olarak uygulandığı bir *kirli savaş* dönemi olarak adlandırmaktadır. Devlete bağlı olarak faaliyet gösterdiği iddia edilen; ancak varlığı hiçbir zaman kabul edilmeyen ve kamuoyunda JİTEM olarak bilinen Jandarma İstihbarat ve Terörle Mücadele adlı kont-gerilla örgütünün bu faaliyetleri yürüten ana birim olduğunu belirten Çelik, özellikle zorla kaybetmelerde bu örgüte mensup kişilerin muhalifleri beyaz renkli Toros (Renault) model arabalara bindirildiklerini ve bu kişilerin bir daha evlerine dönemediklerini belirtmektedir (Çelik, 2015, s. 41). Özcan Sapan (1992, s. 45) ise, Türkiye'de kont gerilla faaliyetleri ile ilk olarak 12 Mart döneminde karşılaşıldığını belirterek, 12 Eylül Askeri Darbesi ve 90'larda Güneydoğu'da gerçekleştirilen uygulamalarla bir hükmetme biçimi halini aldığını belirtmektedir.

90'ların Türkiye tarihi açısından önemli bir dönem olduğunu belirten sosyolog Ayşen Uysal, 90'lı yılların 70'leri toplumsal şiddet tarihi açısından temel referans olmaktan çıkardığını belirtmektedir. Buna göre, 70'li yıllar politik şiddet hikâyelerinin ana malzemesi iken; 90'larda yaşanan politik ve toplumsal şiddet olayları bu dönemi unutturacak niteliktedir. Güneydoğu'da uygulanan şiddet pratikleri açısından özellikle köy boşaltma ve göçe zorlama uygulamalarının altını çizen Uysal, kutuplaşmış toplum yapısı, kırılgan koalisyonlar ve krizlerle yönetmenin bu dönemin ana özellikleri olarak ortaya çıktığını belirtmektedir (Uysal, 2016, s. 14).

Ali Yılmaz, Uysal ile benzer biçimde 90'larda uygulanan tahakküm pratiklerini faili meçhul, kayıp, yargısız infaz ve köy boşaltmaları da içine alan kentsel tahribat ve kitlesel kıyım olarak özetlemektedir. Buna göre, tüm bu şiddet pratiklerinin uygulamaya konulmasının temel amacı yasallık sürecini askıya alarak doğrudan öldürmelerle halkta korku oluşturmak ve halkı sindirmek olarak sıralanabilir (Yılmaz, 2015, s. 354).

Tüm bu olumsuz gelişmeler karşısında 90'lar, yaşanan kaotik ortamın içerisinde toplumsal muhalefetin sesini yükseltebildiği bir döneme karşılık gelmektedir. Örneğin, Susurluk olayına karşı kamuoyunda ışık söndürme eylemleri olarak da bilinen *Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık* eylemleri örgütlenmiştir. Yine, İzmir Bergama'da altın madeninin işletilmesine karşı gelişen Bergama köylülerin sivil itaatsizlik eylemleri, 90'lar açısından önem taşımaktadır (Sanlı, 2003, s. 14). CA Hareketi ise, 1990'larda kamuoyunda yoğun bir gündem oluşturan en önemli aktivizm dalgalarından biri olarak değerlendirilebilir. Zorla kaybetme pratiğini bizzat kendi gündelik yaşamlarında deneyimleyen kayıp yakınlarının önderlik ettiği bu hareket, 90'larda yoğun olarak gündem oluşturmayı başarmış ve hala günümüzde devam eden süreğen bir protesto niteliğindedir.

CAH eylemcilerinin önemli bir çoğunluğu, 90'larda Güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşanan politik şiddet biçimlerine maruz kalmış insanlardan oluşmaktadır. Özellikle de, göçe zorlama pratiğini deneyimleyen kayıp yakınlarının birçoğu İstanbul'a bölgede baskı altında olduğu için göç etmek zorunda kalmıştır. Kayıp yakını eylemci Bahar, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Önceden Diyarbakır'ın bir ilçesi olan Lice'de yaşıyorduk. Köyümüz yakıldıktan sonra, 1993 yılında İstanbul'a göç etmek zorunda kaldık. Geldikten bir yıl sonra da, babam İstanbul'da kaybedildi (Bahar, 34, Sekreter).

Bahar ile benzer biçimde, ailesiyle bölgeyi terk etmek durumunda kalan Şebnem de, yaşadığı süreci şu şekilde ifade etmektedir:

> Benim amcam, 1993 yılında Siverek'te kaybedildi. Diğer amcam olsun babam olsun bütün aile çok aradık amcamı. Devletin bütün birimlerine başvurduk. Amcamı çok arayıp sorduğu için babamı da tehdit etmeye başladılar. Böyle aramaya devam edersen seni de kaybederiz dediler. Bölgedeki baskıdan dolayı biz de İstanbul'a göç etmek zorunda kaldık (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Görüldüğü gibi 90'lı yıllarda bölgede yaşanan şiddet olayları, bölgede yaşayan insanların genel bir çoğunluğunun Batı'daki büyük illere göç etmesine sebep olmuştur. 90'lı yılların en ağır şiddet pratiklerinden biri olan zorla kaybetme ise, kayıp yakınlarının kayıplarını arama süreçlerinde bir araya gelmelerine ve politik eylemler örgütlemelerine yol açmıştır. Bir sonraki başlıkta, İstanbul'da ikamet eden kayıp yakınlarının nasıl bir araya geldiği ve kayıplarını arayış süreci aktarılacaktır.

4.1.1. Yaşam Hakkının İhlali Olarak Zorla Kaybetme Pratiği: "Bizde Yok"

Dünya'da kayıp yakınları aktivizminin Latin Amerika ülkelerinde ön plana çıktığını ve özellikle Arjantin'de PdM Annelerinin eylemleriyle görünürlük kazandığını daha önce belirtmiştik. Türkiye coğrafyasına bakıldığında, kaybetmelerin tarihi bilinenden çok daha eskilere gitmektedir. Türkiye'de zorla kaybetmeler üzerine ilk bilimsel çalışma, Gökçen Alpkaya tarafından yapılmıştır. Alpkaya, kaybetme üzerine yapılan bilimsel çalışmaların azlığının ve hatta yokluğunun altını çizmekte ve yapılan çalışmalarda da zorla kaybetmenin genellikle faili meçhul cinayet ile karıştırıldığını vurgulamaktadır (Alpkaya, 1995, s. 40).

Türkiye'de kayıp iddialarının 90'lı yıllarda yoğunlaştığı görülmekle birlikte; Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin zorla kaybetmeler üzerine hazırladığı rapora göre Türkiye'de kaybetmelerin tarihini, 1915 senesinde 234 Ermeni aydının zorla kaybedilmesine kadar götürmek mümkündür (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 18). Rapora göre, erken Cumhuriyet döneminde de en bilineni Sabahattin Ali olmak üzere, kayıp vakalarına rastlanılmaktadır. Sabahattin Ali örneği, gözaltında kaybetme pratiğinin faili meçhul cinayetlerden net bir biçimde ayrıldığını göstermektedir.

Türkiye'nin bilinen ilk kaybı ise Salih Bozışık'tır. Bir tütün işçisi olan Salih Bozışık 1937 yılında kaybedilmiştir. Kaybedildiği dönemde, *Yaprak ve Tütün İşçileri Cemiyeti*'nin kurucusu olan Bozışık, aynı zamanda Türkiye Komünist Partisi üyesiydi. Bozışık, 1937 yılında gözaltına alınmış ve bu tarihten sonra kendisinden haber alınamamıştır (Özer, 2016, s. 277).

Fotoğraf 2: Salih Bozışık Anması



Kaynak: https://goo.gl/QXLtSC

Türkiye'de gözaltında kaybetme bir olgu olarak ancak 80'li yıllarda gündeme gelmiş, 90'larda ise sistematik bir uygulamaya dönüşmesiyle üzerinde çalışılan bir insan hakları ihlali görünümü kazanmıştır.

CAH aktivistlerinden Seher, alanda çalışan biri olarak bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> İnsan hakları alanında çalışanlar olarak bizler de kaybetme suçunun yabancısıydık aslında. Mesela ben iyi bir edebiyat okuruyum ve iyi bir Sabahattin Ali okuruyum. Ben Sabahattin Ali'nin aslında gerçek bir kayıp vakası olduğunu bilmiyordum. Resmi tarihin anlattığı biçimde biliyordum, oysa MİT tarafından sınırdan geçirileceği iddiasıyla götürülmüş, Kırklareli Emniyeti'nde işkence görmüş, işkencede öldürülmüş ve bedeni yok edilmiş, hala mezarı yok. Yani tipik bir gözaltında kaybedilme vakası. O zamana kadar insan hakları üzerine çalışan kişiler bile bunu bilmiyordu mesela. Bildiğimiz yalnızca Kosta Gavras'ın Kayıp filminden ibaretti. Kalemlerin Gecesi ve Kayıp filmlerini izlemiştik. Ama Türkiye'de de böyle şeyler olabileceğini açıkçası ben bilmiyordum. Türkiye'de gözaltında kaybetme suçu spesifik bir suç olarak bilinmiyordu (Seher, Ekonomist, 55).

Kavramsal olarak ele alındığında, uluslararası literatürde *zorla kaybetme* olarak adlandırılan bu insan hakları ihlali; Türkiye'de *gözaltında kayıp* terimi ile ifade edilmektedir. Meltem Ahıska, bu ifade biçimine dikkat çekerek kaybedilen kişinin gözaltında; yani devletin denetim ve koruması altında iken yok edilmesinin altının çizildiğini belirtmektedir (Ahıska, 2014, s. 164). Ancak, bu çalışmada zorla kaybetme

terimi tercih edilmektedir; zira görüşmecilerle yapılan mülakatlardan elde edilen verilere göre, kaybetme olayının esas niteliği devletin gözaltına alarak kaybetmesinin yanı sıra, zor kullanma ediminin baskın bir karakter taşımasıdır. Nitekim Türkiye'de kaybedilenler genellikle evlerinden, işyerlerinden, çarşıdan, mahalleden, köy meydanından zorla alıkonularak götürülmüş ve bir daha kendilerinden haberdar olunamamıştır; dolayısıyla olağan bir gözaltı süreci işletilmemiştir. Bu nedenle, zorla kaybetme kavramı şiddet pratiğinin niteliğini daha doğru bir biçimde ifade etmektedir. Babası kaybedilen eylemci Bahar, zorla kaybetme pratiğinin genellikle gündüz vakti ve herkesin gözü önünde gerçekleştirildiğini, şu şekilde ifade etmektedir:

> Babamın kaybedilmesini biz başkalarından öğrenmedik; çünkü biz bizzat tanık olduk zaten. Bizim yanımızdan aldılar, babamın bağırması üzerine evin pencerelerinden dışarıya baktık ve evin önünden hepimizin gözü önünde aldılar onu; 15 dakika sonra da karakola gittik zaten, anında polise haber verdik. Komşularımızdan biri babamı götüren arabanın plakasını almıştı ve annem gitti karakola başvurdu, plakayı verdi (Bahar, Sekreter, 34).

Alpkaya, Türkiye'de zorla kaybedilenleri niteliksel olarak üç grupta sınıflandırmaktadır: *"İlk grupta, silahlı mücadele yürüten sol örgütlerin militanları oldukları iddia edilen kişiler yer almaktadır. İkinci grupta, sendikacılar ve gazeteciler gibi hak savunucularını kapsayan ve yerel siyasi önderler konumunda olan Kürtler vardır. Üçüncü grupta ise, OHAL[94] bölgesinde yer alan tüm Kürtler bulunmaktadır."* (Alpkaya, 1995, s. 45). Özellikle OHAL idaresine geçilmesi ve 1985 yılında geçici köy koruculuğu sisteminin uygulamaya konmasıyla bölgede gerçekleştirilen insan hakları ihlalleri artmıştır. Bu dönemde Özgür Sevgi Göral'ın ifade ettiği gibi, Türk Silahlı Kuvvetleri *düşük yoğunluklu savaş* konseptine göre yeniden yapılandırılmış ve bu dönem oluşturulan kont-gerilla yapıları cezasızlık zırhıyla korunmuştur (Göral, 2016, s. 121).

1993 yılında *İnsan Hakları İzleme* (Human Rights Watch) örgütü, bölgede yaşanan insan hakları ihlallerine yönelik bir rapor hazırlamış, OHAL döneminde artan faili meçhul cinayetler, köy yakmalar, göçe zorlama uygulamaları, şüpheli ölümler, zorla

---

[94]İlk olarak, 1978 yılında Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu bölgelerinde sıkıyönetim ilan edilmiştir. Sıkıyönetim uygulamaların devamı niteliğinde olarak, 1987 yılında dönemin Başbakanı Turgut Özal yönetiminde OHAL ilan edilmiş, Güneydoğu Anadolu'da bulunan Diyarbakır, Bingöl, Elazığ, Van, Mardin, Tunceli, Siirt, Hakkâri illerinde uygulanmış ve 1990'da Batman ve Şırnak da bu illere dâhil edilmiştir. Son olarak, 1994 yılında Bitlis'te de OHAL koşullarına geçilmiştir. Bu uygulamalar 2002 yılına kadar sürmüş; 2002 yılının Kasım ayında Diyarbakır ve Şırnak'ta da kaldırılması ile fiilen OHAL dönemi sona ermiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Göral, 2016, s. 115-147).

kaybetmeler ve işkence gibi sistematik şiddet uygulamalarına dikkat çekmiştir (Human Rights Watch Report, 1993). Dolayısıyla, Türkiye'de zorla kaybetme pratiğinin 90'lı yıllarda Güneydoğu'da yaşanan ve Kürtlere yönelen bir uygulama olarak görünürlük kazandığı söylenilebilir. Ancak, Türkiye'nin Batı'sında yaşayan ve sosyalist hareketten gelen insanlar da kaybedilmiştir. 1980 darbesi sonrasında abisi zorla kaybedilen eylemci İnci, bu durumu şu şekilde nitelemektedir:

> Benim abim İstanbul'da doğmuş büyümüş Çerkez bir ailenin çocuğu, biz Çerkez'iz. Dolayısıyla evet, 90'lı yıllar Güneydoğu'da çok fazla kayıplar oldu bu inkâr edilemez ama kayıplar sadece orada değil, bu ülkenin her tarafında ve çok eski tarihlere dayanır, hani baktığımız zaman işte TKP'lilerin kaybedilmesi, Ermeni aydınların kaybedilmesi bunlara örnektir. Salih Bozışık böyle Sabahattin Ali böyle, dolayısıyla bu ülke sınırları içinde devlet hep kendine muhalif olan insanları mümkün olduğunca susturmanın yolunu bu şekilde bulmuş ve istediğini alamadığında böyle bir yöntem bulmuş, bu hep vardı yani (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Buradan yola çıkarak, Türkiye'de gözaltında kaybedilenlerin genellikle politik aktivizm içerisinde olan muhalif kişiler oldukları söylenebilir. Bu çalışma örnekleminde, görüşmecilerden Hadiye Hanım'ın oğlu bu tespitin istisnasını oluşturmaktadır. Buna göre, oğlu meskûn mahalde silahla ateş etmekten; yani adi bir suçtan aranan Hadiye Hanım, çocuğunu başına bir şey gelmesin diye polise götürüp kendi eliyle teslim etmiş, ancak oğlundan bir daha haber alamamıştır. Bu durumu kendi sözleriyle şu şekilde ifade etmektedir:

> Benim aklıma hiç gelmedi benim oğluma bir şey olur, polisler çocuğuma bir şey yapar. Bana göre en emniyetli yer karakoldu. Ben oğlumu götürdüm avukatla birlikte, oğlum da hiç gitmek istemedi. Ama polisler bana, gelsin bir ifade versin yaptığı öyle çok büyük bir suç değil, hapis cezası da yok, ifadeyi alalım kurtulsun dediler. Ben de zorla götürdüm, elimle teslim ettim oğlumu. Oğlum keşke 3-5 yıl ceza alsaydı, yatıp çıksaydı; devlet 22 yıldır cezayı bana verdi. Oğlumun politik bir yanı yoktu. Ama ne fark eder, onu benden devlet aldı (Hadiye, Ev Kadını, 71).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, zorla kaybetme politik bir kimlik taşımayan kişiler üzerinde de nadiren de olsa uygulanabilmektedir. Buna ek olarak, zorla kaybetme kaybedilen kişinin yaşam hakkına yönelik bir ihlal niteliği taşımakla birlikte, kaybedilenlerin yakınlarına gözdağı vermek maksadıyla da uygulanmaktadır. Dolayısıyla, hem kaybı hem kaybın yakınlarını cezalandırma ve toplumda korku iklimi oluşturma hedefine yönelmektedir. Bazı görüşmeciler ise, Kürt olmanın doğrudan bir politik kimlikle özdeşleştirildiğini ve politik mücadele içinde olmayan insanların da sadece taşıdıkları kimliklerinden dolayı kaybedildiklerini belirtmişlerdir. Dedesi kaybedilen eylemci Berfin, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Dedem hayvancılıkla geçimini sağlayan bir insandı, politik bir kimliği de yoktu. Çok yaşlıydı zaten, ayağında da yürüme güçlüğü vardı, yani böyle bir insan ne yapabilir ki; ama yine de kaybedildi, hedef oldu Kürt olduğu için (Berfin, Öğrenci, 22).

Kaybetme suçunun failleri ise, tanık anlatımlarından yola çıkılarak polis, asker/jandarma, korucular ve kimliği belirsiz kişiler olarak tanımlanabilir. Özellikle OHAL bölgesinde, Özel Tim olarak adlandırılan ve JİTEM'e bağlı olarak çalıştığı tanıklar tarafından ifade edilen kişiler failler olarak ön plana çıkmaktadır (Alpkaya, 1995, s. 48). İnsan Hakları Derneği, o dönem dini yapılanmasıyla bilinen *Hizbullah* adlı örgütün de bölgede muhalif kişilere yönelik bir tehdit unsuru ve zorla kaybetme odağı olarak ön plana çıktığını belirtmektedir (Seher ile kişisel iletişim, 19 Ağustos 2017).

Ali Yılmaz, Alpkaya ile benzer biçimde, Kürt coğrafyasında faili meçhul cinayetler ve zorla kaybetmelerin bir ölüm mangası olarak oluşturulan asker, itirafçı ve koruculardan oluşan JİTEM timlerince yapıldığını belirtmektedir. Bu suça hedef olan kişiler ise, öğrenciler, sivil toplum örgütlerinde çalışan kişiler, gazeteciler ve siyasetçilerden oluşmaktadır (Yılmaz, 2015, s. 306).

Kayıpların sayısına bakıldığında ise, alanda çalışan İHD ve Hafıza Merkezi gibi sivil örgütlerin verilerinde farklılıklara rastlanılmaktadır. Yakınları zorla kaybedilen kimi ailelerin avukatlığını üstlenen ve 28 Kasım 2015'te Diyarbakır'da öldürülen insan hakları aktivisti Tahir Elçi, 2009 yılında kaleme aldığı makalede bu farklılıklara dikkat çekmektedir. Kaybedilenlerin sayısıyla ilgili resmi bir veri bulunmadığını kaydeden Elçi, bu durumun devletin zorla kaybetme olgusunu kabul etmemesinden kaynaklandığını belirtmektedir (Elçi, 2009, s. 96). Hafıza Merkezi, İHD'nin verilerine ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne yapılan başvurulara dayanarak kayıplarla ilgili bir veri sistemi oluşturmuştur.

Tablo 2: Hafıza Merkezinin Verilerine Göre Kaybedilenlerin Yıllara Göre Dağılımı

Tarih	Sayı
1980-1990	33
1991	18
1992	22
1993	103
1994	**518**
1995	232
1996	170
1997	94
1998	50
1999	76
2000 sonrası	33
Tarihi Bilinmiyor	4
Toplam	**1353**

Kaynak: Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013.

Tablodan anlaşılacağı üzere, zorla kaybedilenlerin sayısı 1994 yılında en üst seviyeye ulaşmıştır. Kayıp vakalarında görülen artışlar, 1995 senesinde CAH eylemcilerinin aktivistler ve kayıp yakınları olarak bir araya gelerek politik eylemler örgütlemelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda, eylemlerin başladığı yıl olan 1995 yılından sonra her sene, kayıpların sayısında azalma olduğu tabloda açıkça görülmektedir.

Kaybetmelerin en yoğun yaşandığı illere bakıldığında ise, en üst sırada 382 kayıp ile Diyarbakır yer almaktadır. Diyarbakır'ı sırasıyla Şırnak, Mardin, Batman, İstanbul, Hakkâri, Tunceli, Şanlıurfa, Adana ve Bitlis izlemektedir. Buradan bakıldığında, kayıpların Kürtlerin yoğunluklu yaşadığı illerde yaşandığı saptanabilir. Batı kentlerinde ise İstanbul, bir zorla kaybetme merkezi olarak dikkat çekmektedir (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 27).

Zorla kaybetme sürecinde, devletin kayıp yakınlarına karşı kendini savunmak üzere geliştirdiği birtakım taktikler vardır. Zorla kaybetme pratiğini uygulanabilir kılan ilk taktik, kaybetme ediminin inkâr edilmesidir. İnkâra eşlik eden bir suskunluk politikasıyla birlikte görmemek, bilmemek ve duymamak üzerine bir ortak tavır devreye sokulmaktadır (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 40; Alpkaya, 1995, s. 57). Yapılan görüşmelerden elde edilen verilere bakıldığında, kayıp yakınlarının ilk başvurdukları semt karakollarında ya da emniyet müdürlüklerinde aldıkları cevap çok

nettir: *"Bizde yok"*. Kayıp yakınlarına verilen cevaplarda, o isimlerde kimselerin hiç gözaltına alınmadığı ifade edilmekte ve kaybetme edimi açık biçimde yadsınmaktadır. Bazen de, kayıp olarak aranan kişilerin örgüt içi çatışmada öldüğü söylenerek olay geçiştirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, 1991 yılında kaybedilen Hüseyin Toraman'ı devletin çeşitli kurumlarında arayan annesine hitaben dönemin Başbakanı Süleyman Demirel, *"Oğlun cebimde mi ki çıkarıp vereyim."* (Bianet, 2015) ifadesini kullanmıştır. Bu örnek, devletin inkâr pratiğini net biçimde ortaya koymaktadır.

İkinci olarak ise, gözdağı ve tehdit uygulamaları gelmektedir. Yakınlarını arayan kişilere yönelik olarak sıklıkla *"Seni de kaybederiz"* ifadesi kullanılmaktadır. Görüşmecilerden bizde yok cevabını almayan tek kayıp yakını olan Ayla, abisinin ailesini tehdit etmek için özellikle kaçırıldığını ve kaybedildiğini, bu durumun da aileye bildirildiğini şu sözlerle aktarmaktadır:

> Abim, 28 Temmuz 1993'te kaybedildi. Biz kendisine 9 Ağustos'ta ulaşabildik. Bitlis'te evimize çok yakın bir okulun önünden sivil polisler tarafından alınıyor. Küçük bir mahalle olduğu için de, komşularımız sayesinde biz de durumdan haberdar olduk. O dönemde, abim gazeteciliği aktif olarak yapıyordu. Köylere gidiyordu. O dönemde, bölgede operasyonlar ve köy yakmalar çok sık oluyordu. Abim bu olayları haber yapıyordu. Kaybedildiği gün eve bir telefon geldi. Bizim hikâyemizde, aileyi arama ve haberdar etme; aynı zamanda tehdit etme var. Ancak, diğer kaybedilme olaylarında genellikle böyle bir durum yaşanmıyor, o nedenle bizim olayımız daha farklı. Annemle babamı arayıp tehdit edenler, Türk İntikam Tugayı adına aradıklarını söylediler. Abimi alanlar Diyarbakır JİTEM'e götürmüşler, 14 tanık var. Bu tanıklar, abime yoğun olarak işkence yapıldığını söylediler. Elazığ'da Adli Tıp morguna kaldırılmış ve Elazığ Kimsesizler Mezarlığı'na defnetmişler. Bizi tehdit etmek için arayanlar daha sonra yine telefon ederek oğlunuzu şurdan gidip alabilirsiniz diye de arıyorlar zaten (Ayla, Gazeteci, 42).

Tehdit ve inkâr, kayıp yakınlarının hukuki yollardan haklarını aramalarını engellemek amacıyla devreye sokulan yıldırma ve sindirme usulleri olarak yorumlanabilir.

Son olarak, kriminalize etme ve karşı suçlama zorla kaybetme vakalarında sıklıkla karşılaşılan bir savunma şekli olarak ön plana çıkmaktadır. Kaybedilenler genellikle PKK üyesi, sempatizanı ya da milisi olmakla suçlanmaktadırlar (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 43). Buna mukabil, kayıp yakınları ise kaybettikleri yakınlarına sahip çıkarak kriminalize etme ve gayrı meşrulaştırma edimini boşa çıkarmak için mücadele etmektedirler. Görüşmecilerin aşağıda yer verilen ifadelerinde bu durum açıkça ortaya konulmaktadır:

> Ben her zaman şunu söylüyorum. Bir insan bir suç işlediyse suçu varsa yargıya göre, devletin yargısı var, devletin hukuku var. Hukuk devletinden bahsediliyor, eğer öyle bir şey varsa ortaya çıkarsın. O kişinin suçu neyse o suça göre cezasını versin, yargı önüne çıkarsın

> ve yargılasın. Hiç kimsenin hiç kimseyi yargısız infaza hakkı yoktur. Eşim de onlardan biri, yargısız infaz ettiler, gözaltında kaybettiler (Handan, Dernek çalışanı, 52).
>
> Abimi sorunca, evimizi basan rütbelilerden biri bana vurdu. Sen ne yapacaksın onu dedi. Ben onu bağrıma basacağım dedim, abim cezası neyse çeksin. Benim abim devrimciydi, biz bunu inkâr etmiyoruz ki. Benim abim asılacaksa varsın assaydılar, biz de cenazemizi alırdık. Bunu yapmadıkları için biz yıllarca işkence çektik (Fahriye, Ev Kadını, 50).
>
> Devletin güvencesi altında bu insanlar, bir suç işlemişse sizin koyduğunuz yasalar var ve bu yasalar çerçevesinde bu insanı yargılarsınız. Cezası neyse verirsiniz, o da cezasını çeker. O da böyle yapmasaydı, denecek bir laf değil bu. Yani burada, bu bunu yapmış devlet daha kötüsünü yapmış. Devlet suç işlemiş. Kendi gözetimi altında olan kişiyi katletmiş. Devlet insanlık suçu işlemiş. Devlet bunu söylerse kendi koyduğu yasalarla, kendisiyle çelişiyor demektir. Ne olursa olsun Kürt, Türk, Çerkez, Laz, Ermeni, nüfus cüzdanında T.C. yazan herkes senin güvencen altındadır, kaybedemezsin (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Kayıp yakınlarının hukuki mücadelesi, esasen kayıplarının gerçek kişiler olarak yasal sistem önünde tanınmasının mücadelesini içermektedir. Muktedir tarafından hukuksal koruma alanının dışına çıkarılan kaybedilen kişiler, yukarıdaki anlatımlardan yola çıkarak söylenecek olursa, makbul vatandaşlar olarak görülmemektedirler. Gökçer Tahincioğlu (2016), zorla kaybetme pratiği ile hukuk devleti arasındaki ilişkiselliği şu sözleriyle ifade etmektedir: *"Hukuk devletinde mantık basittir; kaybedemezsin, bulmakla mükellefsin. Yargı önüne çıkartmakla, suçsuz bulunmuşsa hakkında başka bir kayıt tutmamakla, kendi yarattığın insanlık dışı hukukla cezalandırmamakla mükellefsin."*

Özetle, gözaltında kaybedilme hem kayıplara yönelik olarak kişinin yaşama hakkına bir saldırı hem kayıp yakınlarına yönelen bir cezalandırma uygulaması olarak değerlendirilebilir. Bu şiddet pratiği, özellikle 90'lı yıllarda daha sistematik olarak uygulanan bir politik şiddet biçimini oluşturmaktadır. Buradan hareketle, kayıp yakınları hem kayıplarını bulmak hem de hakikati ortaya çıkarmak amacıyla bir örgütlenme sürecine girmişler ve bu süreçte Türkiye toplumsal muhalefet tarihine en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemi olarak geçen bir mücadeleyi kazandırmışlardır.

4.1.2. Bir Kayıp Yakınları Aktivizmi Olarak Cumartesi Anneleri: 1995-1999

Yakınları gözaltında kaybedilen aileler, yakınlarını aradıkları süre zarfında semt karakollarında, emniyet müdürlüklerinde, adli tıp morgunda, hastanelerde karşılaşmaya başladılar. Arayış sürecinde olan bu insanlar, zamanla bir araya gelerek örgütlenmeye ve zorla kaybedilenleri kamuoyunun gündemine taşımaya karar verdiler; öncelikli

amaçları ise kaybedilenleri sağ olarak bulmaktı (Arifcan, 2016, s. 266). Kayıp yakınlarında ve aktivistlerde acil olarak bir şey yapılması gerektiği duygusu oluştu. Bu duygunun oluşmasında, 21 Mart 1995 günü gözaltına alınan ve 55 gün boyunca kendisinden haber alınamayan Hasan Ocak'ın ve ardından Rıdvan Karakoç'un işkence edilmiş cesetlerinin kimsesizler mezarlığında bulunması önemli bir kırılma noktası olmuştur (Kayılı, 2004, s. 349). Eylemlerde başından beri yer alan insan hakları aktivisti Nimet Tanrıkulu'na göre, elbette Ocak ve Karakoç ilk kayıplar değildiler. Ama onları arayış sürecinde, bu insanların arandığını ulusal ve uluslararası kamuoyunda duymayan kalmadığı halde devletin bilmezden gelmesi ve bu iki insanın bedeninin kimsesizler mezarlığına gömülmesi olayın artık kabul edilemez bir boyuta gelmesine neden olmuştur. (Tanrıkulu, 2003, s. 279).

Karakoç, Ocak ve yine yakınları kaybedilen birkaç ailenin daha öncülük etmesiyle, 27 Mayıs 1995'te Galatasaray Lisesi'nin önünde oturma eylemleri başlatılmıştır (Can, 2014, s. 140). Oturma eylemleri sırasında, yarım saat sürecek şekilde sessiz bir şekilde oturulmakta, hiçbir slogan ve alkış kullanılmamakta idi. Ayşe Günaysu'ya göre, Ocak ailesi benzeri görülmemiş bir direngenlikle 55 gün boyunca çocuklarını aramışlardır. Günaysu (2014) bu süreci, şu şekilde açıklamaktadır: *"Tüm aile bireyleri, bir anne kaplan gibi saldırmıştı sistemin göbeğine."*

Kayıp yakını eylemcilerden Melek, o arayış sürecini şu şekilde ifade etmektedir:

> Hasan kaybedildiğinde 19 yaşındaydım. 21 Mart 1995 tarihiydi, o gün evde bekledik, gelmedi. Daha önce iki kere gözaltına alınmıştı, politik bir kimliği vardı. Daha önce sorgusuna girenler, bir daha elimize düşersen seni yaşatmayacağız, demişler. Önce karakollara ve hastanelere sorduk, gittiğimiz her yerde bizde yok cevabını aldık. Arayışımızın üçüncü ya da dördüncü gününde İnsan Hakları Derneği'ne başvurduk. O dönem, gözaltında kaybedilen insanlarla ilgili haberler okuyorduk, duyarlı bir aileydik. Sadece birkaç ay önce aynı mahallede oturduğumuz İsmail Bahçeci gözaltında kaybedilmişti, kaybetme politikasından haberdardık. Abim, İsmail'den sonra ortadan kaybolduğunda kaybedilebileceği aklımıza geldi. Daha önce kaybedilenlerin yakınları zaten arayışlarını sürdürmekteydi; biz de kaybedilen insanların aileleriyle birlikte bir kampanya düzenleyip bir yol arayabileceğimizi düşündük. Bilgin Ailesi, Gülünay Ailesi, Tepe Ailesi gibi üç dört aile bir araya geldik, Karakoç Ailesi sonradan dâhil oldu. Sadece Hasan'ı değil; tüm kayıplarımızı istiyoruz demeye başladık. Kampanyayı daha etkili olması için, Ankara ve İstanbul'da birkaç şehirden yürüttük. Sendika toplantılarından onlarca kişinin katıldığı mitinglere kadar her platformda kayıpları dile getiren kampanyalar düzenledik. Büyük bir duyarlılık oluştu. Abim yoktu, annem cezaevindeydi; ancak bir aile olarak mücadelemizi sürdürdük. Hasan bizim için her şeydi. 28 Mart'tan 15 Mayıs'a kadar bu arayış sürdü. 15 Mayıs'ta Adli Tıp Kurumu'nda kimsesiz bir şekilde oraya götürülen cesetlerin otopsilerini inceledik. O dosyalardan ayrı tutulan 3 kişi vardı, abim fark etti bunu, o dosyalardan birinde Hasan'ın fotoğrafları vardı. Gözaltına alındıktan beş gün sonra işkence edilmiş bedeni, Beykoz'da ormanlık bir alana atılmış. Altınşehir Kimsesizler Mezarlığı'na gömülmüş, oraya gittik. Hasan'ı mezar yerinde zor bulduk, çünkü o insanlar için tek tek

> mezarlar yapılmamıştı. Üst üste gelişigüzel atılmış cesetlerle doluydu aslında o alan. Hasan'ı 19 Mayıs'ta oradan çıkardık ve Gazi Mezarlığı'nda kendi geleneklerimize göre defnettik (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Fotoğraf 3: Hasan Ocak'ı Arayış Süreci ve İlk Oturma Eylemi



Kaynak: https://goo.gl/LvwMsN

Görüldüğü gibi, ilk eylemlilik süreci kayıplarını ısrarla arayan birkaç ailenin bir araya gelmesiyle başlamıştır. 1995'te kayıp ailelerinin mücadelesini ortaya koyan haberler hazırlayan gazeteci Yıldırım Türker (1995, s. 12), kamuoyunun o dönemde kimsesizler mezarlığı gerçeğiyle tanıştığını, aslında kimsesiz olmayan insanların kimsesizler mezarlığında cesetlerinin bulunmasının kamuoyunda bir tepkisellik yarattığını belirtmektedir.

Kendi çocukları da politik mücadele içerisinde olan ancak kaybedilmeyen, bizzat kayıp yakını olmayıp CA protesto eylemlerine düzenli olarak destek veren Gülsüm, o dönem kaybedilmeye karşı mücadele ederken yaşadığı duyguları şu şekilde ifade etmektedir:

> Sürekli alanlardaydık. Etrafımızda insanlar toplanıyordu, onlara biz burada mücadele ediyoruz sizin çocuklarınız da kaybolmasın diye, diyordum. Bir eşyan kaybolsa geri dönüp arıyorsun değil mi? Bir insan kaybolmuş, öyle şaşırırdım ki nasıl olur insan nasıl kaybolur, ne demek olduğunu anlamıyordum. İşte bir gün oldu Hüseyin Toraman'ı duydum, çocuklarımın okuldan arkadaşıydı, aynı mahallede yaşıyorduk, dalyan gibi bir insan dünya tatlısı bir çocuk. Nasıl olur diyordum? Hasan Ocak'ı da, İzmir'de Adana'da Diyarbakır'da her yerde aradık, onu da kaybettiler (Gülsüm, Ev Kadını, 76).

Kaybedilmelerin yoğun olarak yaşandığı 90'lı yıllarda başlayan ve günümüze kadar uzanan aktivizm sürecine bakıldığında, ilk yıllarda kayıpları sağ bulma motivasyonunun çok yüksek olduğu söylenmelidir. Kayıp yakını eylemcilerden Melek, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Hasan'dan kısa süre önce Ayhan Uzala[95] gözaltına alınmıştı, ancak Hollanda vatandaşı olduğundan dolayı gözaltında kaybedilememişti. Bizde şu algı oluştu, biz Hasan'la ilgili ne kadar çok şey yaparsak onu katillerin elinden alabiliriz diye düşündük (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

O dönemde İHD bünyesinde avukatlık yapan ve aynı zamanda kayıplar mücadelesinde de yer alan aktivist Gönül, ailelerdeki kayıpları sağ bulma ya da en azından ölü bedenlerini bulma isteğini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Pek çok şeye tanık olduk o dönemde, Hasan'ın ailesi ve yoldaşlarının ısrarlı arama çabası biz insan hakları savunucularını da motive ediyordu ve hepimizin çabaları sonucunda bulundu. Adli Tıp'taki dosyaları da defalarca inceledik. Hasan'ın abisi mesela Rıdvan Karakoç'un cesedini Kenan Bilgin'e benzetti adli tıptaki incelemelerde, ama onun Rıdvan olduğu arama yapılırken ortaya çıktı. Ayşenur Şimşek ortaya çıkarıldı aynı dönemde Ankara'da. Bu durum, kayıp ailelerinde bizim kayıplarımız da bulunabilir duygusu yarattı. Cumartesi Annelerinin asıl enerjisi de oradan ortaya çıktı aslında (Gönül, Avukat, 52).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, CAH eylemcilerinin 27 Mayıs 1995 tarihinde başlayan ve polis şiddetinin tahammül edilemez noktalar vardığı 1999 senesinde eylemlere ara verilene kadar süren mücadelesinde en temel amaç kayıpları sağ bulmak, kamuoyunda bir duyarlılık oluşturmak, sağ bulma umudunun tükendiği noktada ise, kayıpların ölü bedenlerine ve kemiklerine ulaşarak bir mezara kavuşmaktır. Çünkü ölümü simgeleyen bir mezarın yokluğunda kayıp yakınlarının yası son bulmamaktadır.

Ulusal ve uluslararası kamuoyunda annelere verilen destek arttıkça kayıplar konusunda bir duyarlılık oluşmuştur. Bu süreçte, kolluk güçlerinin eylemlere yönelik müdahalesi de artmıştır. İnsan hakları aktivisti Gönül, süreci şu şekilde ifade etmektedir:

> Nitekim 1995'te biz oturmaya başladığımızda güllük gülistanlık bir ortamda oturmadık. 1999'da oturuma ara verilmesi kararlaştırıldığında her hafta gözaltı ve müdahale oluyordu, gerçekten bir imkânsızlık hali oluşmuştu. Bir hafta aileler gidiyordu, bir hafta öğretmenler geliyordu, doktorlar geliyordu, avukatlar geliyordu. 500 kişi filan oluyorduk eylemlerde, devlet de yaka silkmişti artık eylemlerden. Toplumsal destek ve duyarlılığın çok yoğun olduğu bir süreçti o (Gönül, Avukat, 52).

Gönül ile benzer bir biçimde, eylemlere gösterilen ilgiden ve oluşan toplumsal duyarlılıktan sistemin rahatsız olmaya başladığını belirten insan hakları aktivisti Çiçek, eylemlere ara verilmesi sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Devletin işine gelmedi bu ilgi. Birçok saldırılar da başladı polis tarafından. Kitleler halinde alınıyor, otobüslere doluşturuluyorduk. Cumartesi Anneleri, kapalı alanda biber gazına

[95]Ayhan Uzala, 1994 yılında İstanbul'da gözaltına alınarak kaybedilmek istenmiş, ancak Hollanda vatandaşı olduğu anlaşılınca serbest bırakılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Uzala, 1998).

> maruz bırakılan ilk grup mesela Türkiye'de. Kapalı alanda, otobüsün içinde biber gazına maruz kaldık. Bir defasında köpeklerle geldiler, gerçekten insani duyarlılığı o polislerden daha fazla olan o hayvanları kullanıyorlardı hırslarını almak için. Kin duyguları çok fazlaydı. Gözaltılar da çok arttı, İstiklal Caddesi'ne giden yolda ciddi saldırılara uğruyorduk. Beyoğlu Ekipler Amirliği'nde, Vatan Emniyeti'nde uzun süren gözaltılarımız oldu. Bazen de çok sıcak havalarda otobüsün içinde saatlerce camları kapatarak tuttular bizi, her türlü bezdirme şeklini, uygulamayı deniyorlardı yani; dört gün tutulduğumuz bile oldu gözaltında. Fişlendik resmen. Öyle bir noktaya gelmiştik ki artık alanda oturamıyorduk, sadece alana karanfil atabiliyorduk. Polisler oturmaya başlamıştı alanda artık. Sonra ara vermek zorunda kaldık (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

Tüm bu olumsuzluklara rağmen, 30 hafta boyunca sistematik olarak şiddete maruz kalan anneler yine de mücadeleyi ilk etapta bırakmak istememişlerdir. Ancak, eylemlerin 170. Haftasında 15 Ağustos 1998'de başlayan saldırılar, 7 ay yani 30 hafta boyunca aralıksız sürmüş ve CAH eylemcileri sürekli olarak şiddete maruz kalmışlardır (Amnesty International, 1998). Bu süreçte, yoğun saldırılarla karşılaşan eylemcilerden toplam 1093 kişi gözaltına alınmıştır. Bu nedenle, 13 Mart 1999'da; yani eylemlerin 200. haftasında, eylemciler Uluslararası Af Örgütü'nün öncülüğünde oluşturulan *Dünya Kayıplar Ormanı*'nda bir araya gelmiş ve bir basın açıklamasıyla eylemlere ara verdiklerini duyurmuşlardır (Tanrıkulu, 2003, s. 287). Ara verme kararının alınış sürecini insan hakları aktivisti Seher, şu şekilde izah etmektedir:

> Bu anneler, 7 ay boyunca sistematik olarak dayak yediler, her hafta gözaltına alındılar. 1 günden 4 güne uzayan gözaltılar yaşadılar. Dayak yaraları iyileşmeden bir diğer hafta eylemlere gidiyorlardı. Ama vazgeçmediler. Aramızda kanser hastası, sara hastası, astım hastası anneler vardı mesela. Bizi gözaltına alıp otobüse bindirdiklerinde, camları kapatıp gaz bombaları atıyorlardı ki o zamanlarda gaz bombaları bu kadar yaygın da değildi. Bu insanlar için hayati risk vardı, buna rağmen ısrar ettiler. Yaşlı ve hastalar bir müddet ara versin, biz genç aktivistler devam ettirelim dedik. Bunu yaşlı anneler kabul etmediler, ya beraber devam ederiz ya da ara veririz dediler. Sizi yalnız bırakmamızı istemeyin dediler, bunun üzerine ara verdik (Seher, Ekonomist, 55).

Bu 4 yıl boyunca, CA protesto eylemleri sayesinde kamuoyunda önemli bir duyarlılık oluşmuş, kayıpların sayısı yıldan yıla azalmış; nihayetinde devlet bir araç olarak kullandığı zorla kaybetme pratiğini terk etmiştir. Eylemcilerden Melek'in ifadeleri bu tespiti destekler niteliktedir:

> Israrımız devam ettikçe gerek kamuoyu gerek dünya bizi duymaya başladıkça gözaltında kaybetme politikasını yavaş yavaş terk etmeye başladılar. 1994-1995 Mart arası 495 üzerinde insan kaybedilmişti. Sayı yıldan yıla azaldı ve 1999'da eylemlere ara verdiğimizde o sene kaybedilen sayısı sadece 9'du. Biz otururken insanlar kaybedilemedi aslında. Gözaltından çıkıp buraya gelen insanların bize şunları söylediğine tanığız; beni gözaltında kaybedeceklerdi, tüm hazırlıklarını ona göre yapmışlardı, senin anan da gider Cumartesi Annelerine katılır diyerek, beni gözaltında kaybetmediler. Bu büyük bir kazanım bizim hareketimiz açısından (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Fotoğraf 4: Galatasaray Meydanı'na Polislerin Müdahalesi



Kaynak: https://goo.gl/Tvnvwj

1995-1999 arasında süren eylemlerde en sık rastlanan ifadelerden biri, “Oğlumun kemiklerini istiyorum.” olmuştur. Bu ifade, kayıp olgusunda ortada bir ölü bedenin bulunmayışı nedeniyle olağan bir yas sürecinin başlayamamasını dile getirmektedir. Eylemlerin sürdüğü uzun yıllar boyunca mezarlık ziyaretinde bulunamayan kayıp yakınları acılarını sağaltamamış ve ölüm ile yaşam arasında bir arafta kalma durumu yaşamışlardır. Buradan hareketle bir sonraki başlıkta, yas ve yasın toplumsal hale getirilme süreci ele alınacaktır.

4.1.2.1. Bitmeyen Yas: “Kemiklerini İstiyorum”

Zorla kaybedilme, kaybedilenlerin yakınları açısından bakıldığında bir yas sürecini beraberinde getirmektedir. Kayıp yakınları arayış içerisinde bulundukları dönemde, kayıplarını hem öldürmek hem de yaşatmak gibi ikili bir zorluk içerisinde bulunmaktadırlar. Ortada olağan yas sürecinin sembollerinden olan mezar ve cesedin bulunmayışı, bu insanların yaslarını tutamamalarına ve ruhsal kırılmalar yaşamalarına sebep olmaktadır. Dolayısıyla, kaybedilme pratiği ile karşı karşıya bırakılan kadınların gündelik ve toplumsal hayatı geri döndürülemeyecek şekilde kesintiye uğramaktadır.

Uzman Psikolog Oktay Şılar (2013), bu olağan olmayan yas sürecini şu şekilde ifade etmektedir: *“Faili meçhul kayıplarda, yas ritüellerinin gerçekleşmediği, acıyı hafifletici son görevlerin yerine getirilemediği ve buna eşlik eden dayanışmanın yaşanamadığı bir durum vardır… Öleni ruhsal, manevi-dinsel tasavvurumuz içinde yerleştirebileceğimiz*

bir mekân yoktur. Bu mekân, dışarıda bir yokluk olarak travmayı sürekli kanırtırken içeride de bir delik olarak tezahür eder."

Psikiyatr Erdoğan Özmen'e (2017, s. 190) göre ise, travmatik bir şekilde açığa çıkan bir olay olarak kayıp meselesi bu travma ile baş edilebilmesi için bir tanığı/dinleyiciyi gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, tanınma ihtiyacına cevap vermek travma mağdurları üzerinde iyileştirici bir durum yaratacaktır.

Gazeteci Berat Günçıkan'ın kayıp anneleriyle yaptığı röportajlar incelediğinde, özellikle ilk yıllarda ölümün kabullenilmemesi durumuna sıklıkla rastlanıldığı görülmektedir. Örneğin, Günçıkan'ın "Oğlunun yaşadığına inanıyor musun?" sorusuna bir anne şu şekilde cevap vermiştir: *"Gözaltına alınanları gizli bir yerde tutuyor hükümet. İşkence yapıyor belki, belki gözlerini bağlıyor; ama öldürmüyor. Arjantin gibi, böyle şeylerin yaşandığı diğer ülkeler gibi bir gün onlar da ortaya çıkacak."* (Aktaran: Günçıkan, 1996, s. 78).

Görüldüğü gibi, ortada ölü bir beden ve o bedenin içine yerleştirileceği mekân olan mezarın olmaması, kayıp yakınlarının yas sürecinin kesintiye uğramasına; bazılarında ise hiç başlamamasına sebep olmaktadır. Kayıp yakınlarını yas sürecinden alıkoymak, onların hayatlarını ölüm ve yaşam arasında bir yerde konumlandırmalarına yol açmaktadır (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 89). Tutulamayan yas sürecini insan hakları aktivisti Umut şu sözlerle açıklamaktadır:

> Gözaltında kaybedilme vakası, insan hakları mücadelesinin en önemli noktalarından biridir. Çünkü birincisi bir kişinin gözaltında kaybedildiğinin kanıtlanması, ikincisi de devletin güvenlik güçleri tarafından kaybedildiğinin kanıtlanması bitmeyen bir yasın takibidir aynı zamanda. Kaybedilen kişi hiçbir zaman bulunamadığı için hem doğrudan kendisinin hem de yakınlarının ve doğal olarak etki alanına giren insan hakları savunucularının da gündeminde olan, sürekli bir acının tekrarlandığı arama süreciyle birlikte bitmeyen bir yas sürecidir aynı zamanda. Zaman zaman öyle trajikomik şeyler yaşanıyor ki, mesela askere çağırılıyor kaybedilen kişi. Her seferinde sosyal hayatla iletişim anında yok kabul edilmediği için var da kabul edilemeyeceği için sürekli etki alanımıza giren bir durum oluyor kayıplar. Kayıp kişi ölü sayılmıyor resmi olarak, kütükten de düşülmüyor. Eğer kaybedilen kişinin cesedi bulunursa belki durum değişiyor (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Kendisi bir kayıp annesi olmamasına rağmen evlat acısı yaşamış bir anne olarak eylemlere düzenli olarak destek veren Gülsüm, kayıp psikolojisinin ve olağan olmayan yas sürecinin çok farklı olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Bir gün oğlum vurulduğunda, çocuğu kaybedilen bir anne ile dertleşiyordum, oğlum vurulunca dünyam kararmıştı çünkü kendime gelemiyordum. Dedim ki bacım ben ne

> yapayım dedim ben de senin gibiyim dedim, o da bana dedi ki; ah ana dedi, senin oğlunun bir mezarı var bir çiçek koyuyorsun dedi. O dediği benim içime oturdu (Gülsüm, Ev Kadını, 76).

Kaybedilen kişinin hayatın bir kesitinde donup kalması, kaybedilenlerin yakınları açısından bitmek tükenmek bilmeyen bir arayışın kapılarını açmıştır. Çünkü kaybedilme pratiği kadınların artık yadsıyamayacakları ve olağan hayatlarını eskisi gibi sürdüremeyecekleri bir bağlama yerleşmektedir. Kayıplar, ölü bedenler olarak kabul edilememektedir. İnsan hakları aktivisti Aylin, eylemlerde yaşadığı bir olayı şu şekilde aktarıyor:

> Biz mezar sahibi olmamak, bir kaybı olmak düşününce çok zorlandığım bir şey. Bir yerde bir gün gelecek umudu var, ancak yılları alan bir süreç, ancak akıbetini bilmemek de var. Ölümle yaşam arasında bir yerde duruyor kayıp. Bir gün kayıplardan birinin eşi ile sohbet ederken bana şunu anlattı ve ben çok etkilendim. Kendisi şu an 50'li yaşlarında. Eylemde eşine ait taşıdığı fotoğraf ise, eşinin 20'li yaşlarda kaybedildiği döneme ait bir fotoğrafı. Bir gün biri yanına gelip oğlunuz mu demiş. Kayıplar, ölüler yaşlanmıyor çünkü. Kayıp yakını olmak çok zor gerçekten (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

Abisi kaybedilen Fahriye ise, gündelik hayatının kaybedilmeden sonra nasıl değiştiğini ve olağan olmayan yas sürecini şu sözlere ifade etmektedir:

> Düzenli olarak bir hafta gelmesem, ikinci hafta yine alandayım, eylemdeyim. Sağlık sorunum olmadığı müddetçe ben buradayım. Ben gençliğimi yaşamadım ya, hiç yaşayamadım. Eller gülüp oynarken ben evde ağlardım. İnsanların iyi günlerinde de güldüm onlar için, yanlarında oldum. Ama eve geldiğimde rahatsız oluyorum. Ben böyle bir abimi kaybetmişim, bana gülmek yakışmıyor diyorum. Yani o kadar hayatımızı bitirdiler bizim. Eller güllük gülistanlık biz böyle. Ben başıma beyaz bir yazma örttüğümde rahatsız oluyorum, çünkü bu benim simgem değil, yasım var benim (Fahriye, Ev Kadını, 50).

Yası sembolize eden mezarlık, ölü bir beden, uğurlama ritüeli gibi olguların var olmayışı olağan yas sürecini kesintiye uğratmakta ve kaybedilmeden önceki hayatın eskisi gibi akmasını imkânsız kılmaktadır. Zorla kaybetmenin travmatik bir olgu olarak kendisini açığa vurması, olağan bir yasın işlevinin gerçekleştirilmesini olanaksız kılmaktadır. Özmen (2017, s. 54), yasın işlevini şu şekilde aktarmaktadır: *"Yasın işlevi, uzun ve ıstıraplı bir çalışmanın sonucunda kaybettiğimiz kişiden kendimizi ayırmaktır."* Zorla kaybetme pratiğinde ölü bir beden bulunmadığından, kayıp yakınları kayıplarından kendilerini ayıramamakta; aksine onlarla bütünleşmektedirler.

Yasın sembolleştirilmesi sürecinin en önemli aşaması mezara ölü bedeni yerleştirmektir. Zorla kaybedilme suçunda mezarlık, kendisini bir gerçeklik olarak iki düzeyde ortaya koymaktadır. Birincisi, *kimsesizler mezarlığı* meselesidir. Hasan Ocak

ve Rıdvan Karakoç'un ailelerinin yoğun arayışlarına rağmen cesetlerinin kimsesizler mezarlığında bulunması ailelerde ayrıca bir travmaya yol açmıştır. Kaybedilen kişilerin çoğunun ailesi ve yakınları olmasına rağmen; kimsesiz kişiler gibi bu mekânlara yerleştirilmeleri duygusal bir yaralanmaya sebep olmaktadır. İkincisi ise, *toplu mezarlık* gerçeğidir. Kaybedilen kişilerin işkence edilmiş cesetlerinin topluca birtakım metruk alanlara gömüldüğü alanlar olan toplu mezarlar, aslında bir nevi kimsesizler mezarlığı gibi işlev görmektedir.

Her iki mekânsal varoluş da, ailelerinin yakınlarına ulaşamamalarına yol açmaktadır. Arjantin, İspanya ve Türkiye'yi karşılaştırarak toplu mezarlar üzerine bir çalışma yürüten Güneş Daşlı (2015), toplu mezarların açılmasının ve kayıpların cesetlerine ulaşılmasının ailelerin mücadeleyi bırakmasına ve toplumsal yas sürecinden bireysel yas sürecine geçebileceklerine sebep olabileceğini belirtir. Buna göre, toplu mezarların açılması olağan yas sürecinin başlamasına kapı aralayabileceği gibi kolektif belleğin onarılmasına da hizmet eder. İHD Toplu Mezarlar Raporu'nda, Türkiye'de toplam 348 mezarlık olduğu; ancak bunların 2014 yılı itibariyle sadece 8'inin açıldığını belirtilmiştir (İHD Toplu Mezarlar Raporu, 2014). Bu nedenle, mezarsızlık meselesi kayıplar mücadelesinin önemli bir aşamasını oluşturmakta olup, ailelerin temel taleplerinden birinin de diri bulma umudunun kalmadığı noktada çocuğunun ölüsüne ve kemiklerine ulaşmak olduğu söylenebilir.

Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde ailelerin mezar talebi; yani kaybedilen kişilerin kemiklerini bulma talebi neredeyse bütün görüşmeciler tarafından altı çizilen bir istek olarak ön plana çıkmaktadır. Cenazeleri bulunan kayıpların aileleri, umutlarının bittiğini ancak en azından dua edecekleri bir mezarları olduğu için kendilerini şanslı saydıklarını belirtmektedirler. Mezarı olmayan aileler ise, olağan bir yas süreci başlatamamanın ve ölümü sembolize eden durumun yokluğunun bitmeyen bir ızdırap oluşturduğunun altını çizmektedirler. Mezar sahibi olma ve olamama arasındaki duygusal salınımı insan hakları aktivisti Işık, şu şekilde ifade ediyor:

> Bir gün kayıplarının gelmesini bekliyorlar, onu umut ediyorlar. 22 yıldır bu duygularla yaşıyorlar bu insanlar. Bu endişe ve arada kalma haliyle. Mesela, mezarları olanlar var. Mezarı bulununlar mesela bunu kabul etmek istemeyebilir, çünkü öldüğü kesinleşmiş oluyor, umudu bitiyor onun. Kötünün içindeki iyiyi arama hissi kayboluyor artık. Mezarı olmayanlar ise, doğası gereği ölümle yüzleşemiyor, ölüm olgusunu kabullenemiyor ve yası bitmiyor. Her iki durum da çok kötü gerçekten (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Kayıp yakını eylemcilerden Berfin ise, mezarsızlık sorununu şu şekilde dile getirmektedir:

> Ben dedemin devlet tarafından alındığını, götürüldüğünü ve benden kopartıldığını biliyorum. İnsanlar bazen bir şeyleri kaybolduğunda kimin sorumlu olduğunu bilmezler. Bu insan için de geçerli olabilir. Ama bizim eylemimizde devlet tarafından kaybedilen insanlar söz konusu ve biz onların akıbetlerini öğrenmeye çalışıyoruz. Bana sordukları zaman insanlar, ben dedemi kaybettim diyorum nasıl kaybettin diyorlar, şaşırıyorlar. Bu kabul edilemeyecek bir acı, devlet tarafından kaybedilmesi özellikle. Ölse, Allah'ın rahmeti deriz, bir Fatiha okuruz taziyemizi kurarız. Ama biz ne taziye kurabildik ne de acımızı yaşayabildik. Yasımızı tutamadık. Kuran okuyamadık. Babaannemize okuduk mesela, dedemizin de duasını okumak istiyoruz, her sene mezarında onu anmak istiyoruz. Buna çok üzülüyoruz. Bizim mesela acaba bir gün çıkar gelir mi diye bir umudumuz yok, çünkü öldüğünü gören ve bize anlatan insanlar vardı. Biz o nedenle kemiklerini bulmak için çabaladık. Yani bizim hem mezarımız yok hem de yaşıyor umudumuz yok. Biz sadece dedemin bir kefeni olsun kemiklerini yıkayıp bir mezara koyalım ve duamızı okuyalım diye uğraşıyoruz (Berfin, Öğrenci, 22).

Görüldüğü gibi bir mezara sahip olmama, umut ve umutsuzluk arasında bir duygusal boşluğa yerleşmektedir. Ölü bedenin ve mezarın yokluğu, bu sebeple taziye gibi ritüellerin düzenlenememesi ve ölümü sembolize eden işaretlerin olmayışı sonucunda yas süreci başlayamamaktadır. Aslında, zorla kaybetmenin hem kayıplara hem de kayıp yakınlarına yönelik bir cezalandırma yöntemi olduğu düşünüldüğünde; kayıp yakınlarının yas tutma hakkı ellerinden alınmaktadır. Oğlu 12 Eylül döneminde kaybedilen Elmas Eren, yas tutmanın insanın en olağan hakkı olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

> Bir tanıdığın çocuğu gözaltında öldürüldü; ama mezarı var. Gidiyorlar, çiçekler bırakıyorlar. Onunla konuşuyorlar. Evladımın mezarı bile yok. Siz bu duyguyu bilir misiniz? Buna dayanacak bir ana tanıyor musunuz? Buna dayanacak bir yürek bulabilir misiniz? Evladımı arıyorum. Ona ne olduğunu öğrenmek istiyorum. Öldürüldüyse mezarını bilmek istiyorum. Mezarına gidip çiçekler bırakmak istiyorum. Ben anayım, hiç olmazsa bana bunu yasaklamasınlar. Bana bunu yasaklayamazlar (Aktaran: İstanbullu, 1986, s. 21).

Zorla kaybedilme sürecinde yas tutmak, artık bir hak olmaktan çıkarak bir ayrıcalık haline gelmektedir. Bu durumda, kaybedilen kişilerin toplumun genel yasalarına göre yası tutulabilir olmaktan çıkarılmasının büyük payı vardır. Burada, kaybedilenin politik kimliği öne çıkarılarak kriminalize edilmesi söz konusu olmaktadır. Devletin işleyişine muhalif olan, sıklıkla vatan hainliği ya da terörist olmakla damgalanan kaybedilenler, aleni bir yasın parçası olmaktan çıkarılmaktadırlar (Ercan, 2013, s. 33).

Özmen'e göre, yas tutmak insana sunulan bir armağandır. Öyle ki yas sürecinde hem ölen kişilerin haysiyeti tekrar kendisine teslim edilir hem de kişi kaybıyla ilişkisinde

kendisini tekrar var eder. Bu armağanın en önemli unsuru da ölüyü gömme hakkıdır (Özmen, 2017, s. 105). Bu bağlamda Özmen'e (2017, s. 107) göre, *"Yas tutmak, ölümün karanlık güçlerine karşı hayatın güçlerini örgütleme, hayatı savunma, hayatı olumlama, hayatlarımıza sahip çıkma mücadelesidir."*

Arjantin'de, Şili'de, Türkiye'de, diktatörlüklerin iktidara geldiklerini her coğrafyada, cuntaların hedefi aslında aynıdır. Kaybetme politikasından amaçlanan şunlardır: *"…önce yıkıcıları yok edeceğiz, sonra işbirlikçilerini, sonra sempatizanlarını, sonra kayıtsız kalanları, sonra zaaf içinde olanları"* (Özmüş ve Yurttaş, 2000, s. 162). Bu durumda, ölümlerin ya da kaybedilmelerin aslında hak edildiği kamuoyuna kabul ettirilmeye çalışılmaktadır. Yani sistem, kaybedilmeyi meşru ve gerekli saymakta, kayıpları sıradanlaştırmaktadır. Bu pratik meşru görüldüğünden, kayıpların arkasından kamusal bir yas tutmak fiilen imkânsız hale gelmektedir (Şentürk, 2012, s. 3). Demokrasi ile diktatörlük arasındaki mesafede, diktatörlüğe yaklaşmanın derecesine göre belirlenen geniş halkalara dâhil olan insanlar ve yaşamlar sistem tarafından değersizleştirilmekte, bir yönüyle bu insanların kaybedilebilir bedenler haline getirilmesi mümkün hale gelmektedir.

Giorgio Agamben (2013, s. 40), egemenlerin çıplak hayat olarak bedeni siyasetin nesnesi haline getirdiğini belirterek aslında kaybedilenler üzerinde açıklayıcı olabilecek bir teorik yaklaşım sunmaktadır. Agamben'e göre, iktidar işleyişini sağlamlaştırmak için bazı hayatları bio-siyasal bedenler haline getirmektedir. Çıplak hayat ise, bireylerin hem boyun eğmelerinin hem de siyasetten özgürleşmelerinin alanı olarak sunulmaktadır. Buna göre, bazı bireyler hayat ile hukukun birbirinden ayırt edilemediği bir eşiğe atılarak tehdit edilmekte, iktidar tarafından kendi koruma alanının dışına çıkarılmaktadır. Böylece egemen, hukukun dışına attığı çıplak hayatı kriminalize ederek kendi şiddetini meşrulaştırmaktadır (Agamben, 2013, s. 40).

Buradan bakıldığında, mevcut hukuk anlamsız hale gelmekte, çıplak hayatlar hukukun *istisna halini* oluşturmaktadır. Bu çıplak hayatlar Agamben'in tabiriyle (2013, s. 122), "*…öldükten sonra da hayatta kaldığı için insanların dünyasıyla uyuşmayan"* hayatlar olarak görüldüklerinden ve devletin kendi egemenlik tekeli içinde hukukun dışına isteyerek çıkardığı bedenler olduklarından, yasları tutulabilir değildir. Zorla kaybetme pratiği ile hukuki korumanın dışına çıkarılan insanları çıplak hayatlar olarak

düşündüğümüzde, devletin onların yasının tutulmasını imkânsız kılan düzenlemeleri kayıp yakınları açısından olağan olmayan bir yas sürecinin yaşanmasına sebep olmaktadır. Kemikleri bulma isteğinin yoğun olarak duyulması, içlerindeki manevi boşluğu bir nebze olsun doldurabilecek bir mezara sahip olmayı mümkün kılacağı için ön plana çıkmaktadır. Bu durumda, kemiklerin bulunması bitmeyen yas sürecinden olağan yas sürecine geçilmesini kolaylaştıracak bir ara aşama olarak düşünülebilir. Aslında, kemiklerin bulunmasını istemenin arkasında iki temel neden yatmaktadır. Birincisi, kaybedilenin akıbetinin öğrenilmesidir. İkincisi ise, kayıp yakınının yokluk halinden kurtulma isteğidir (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2013, s. 73).

Kaybedilenin yaşanmamış bir hayata dönüştürülmek istenmesi ve kamusal alandaki yas yasağı, kayıp yakınlarında bir öfke ve bu öfkenin güdümlediği bir isyana sebep olmaktadır. Bir yanda kamusal ve toplumsal alanda tutulamayan yas, diğer tarafta ise kayıp yakınlarının ve özellikle kadınların bu yası sürdürme isteği varlığını devam ettirmektedir. Özgür Sevgi Göral (2016, s. 133), kadınların bu yükünü şu şekilde ifade etmektedir: *"Kaybedilenlerin yakını kadınlar, aynı zamanda yas tutma mücadelesinin kolektif taşıyıcılarıdır. Özellikle kaybın eşi olan kadınlar yas tutma, yasa sadık kalma, kaybın hesabını sorma görevinin sahipleri. Kadınlar aynı zamanda kaybetmeden sonra gündelik hayatın yeniden organize edilmesi, temizleme, çabalama, yeniden inşa, arkadaşlık ilişkilerinin yeniden oluşturulması ile hayatın olağan akışının yeniden kurulmasından da sorumlular."*

Görüldüğü gibi, bitmeyen yas sürecinde en ağır yük kayıp yakını kadınlara düşmektedir. Kadınlar, bu hedeflerden yola çıkarak acılarını öfkeye dönüştürmüşler, kamusal alanda politik bir eylem gerçekleştirerek yaslarını görünür kılma mücadelesi vermişlerdir. Buradan bakıldığında, eylemler süresince bireysel gibi görünen acılarını toplumsal ve kamusal gerçekliğin bir parçası haline getiren kadınlar, kayıplarının tanınmasını sağlamak ve kendilerini iyileştirmek gibi iki hedefi olan bir süreci deneyimlemektedirler. Özmen (2017, s. 35), bu süreci şu şekilde nitelemektedir:

> Hiçbir acı bireysel değildir. Başkaları acılarını, kayıplarını, kederlerini ve travmalarını dile getirdiğinde, bu bizim için eşsiz bir dayanak olur; kendi kayıplarımızın yasını tutmak, kendi acımızı açığa vurmak için. Çünkü bize tanıdık gelen ve güven veren bir dünyada olduğumuz duygusu uyanır böylece içimizde.

İşte bu biz olma duygusuna tutunan kayıp yakınları ve onlarla birlikte olan aktivistler, bir yas kardeşliğinde bulunmaktadırlar. Buna göre, her yas aslında bir şahit tutmayı

gerekli kılar. Kayıplar, bu şahit tutma edimiyle öteki tarafından tanınır ve gerçeklik statüsü kazanır. Ölüm ritüellerini gerçekleştiremeyen kayıp yakınları, olağan yas süreçlerinde ortaya çıkan şahitlik durumundan da mahrum kalmaktadırlar. Olağan yas süreçlerinde şahitlik, taziye ziyaretleri vasıtasıyla gerçekleşmektedir. CAH eylemcileri ise, kamusal eylemler dolayısıyla birbirlerini yaslarına ve acılarına tanık göstererek yası ve mücadeleyi birlikte deneyimlemektedirler (Özmen, 2017, s. 156). Bu şekilde, hem kayıpları kamusal alanda yası tutulabilir ölü bedenler haline getirmekte; hem de kendilerini travma sonrasında açığa çıkan psikolojik duruma karşı korumaktadırlar.

Bu süreçte, yas kardeşliğine ortak olan insan hakları aktivistleri, kendilerini kamusal yasın bir parçası haline getirmektedirler. Bu sürecin çalışmanın ikinci bölümünde ele alındığı gibi, *ikincil travmatizasyon* olarak adlandırıldığını belirtmiştik. Bu kavramdan yola çıkarak, tutulamayan yasın ve onun toplumsal bir mücadeleye dönüştürülme sürecinin sadece kayıp yakınlarına değil, onlarla birlikte mücadele eden insan hakları aktivistlerine de psikolojik etkileri olduğu söylenebilir. İnsan hakları aktivisti Bilge, ikincil travmatizasyon sürecini ve gündelik hayatına etkisini şu şekilde özetlemektedir:

> Ben Ankara’da Barış Mitingi’ndeki patlamada[96] bombaların arasında kalan; ancak ölmeyen birisiyim. Ben o süreçte sürekli ağlama krizlerine giriyordum. O dönemde, bir yıl Türkiye İnsan Hakları Vakfı’nda travma tedavisi gördüm. O süreçte, her hafta cumartesi oturmalarına gelmeye devam ettim. Aynı zaman zarfında, birçok sistemli patlama olmaya devam etti. Doktorumla konuşurken hatta bu aralar ne kadar patlama oldu diye konuşuyorduk, benimle birlikte seanslarda doktorum da birebir yaşamış oluyordu o süreci. Bana doktorum cumartesi günleri eylemlere gitmesen diyordu mesela nasıl hissedersin, sana iyi gelmez mi diyordu, ben de asıl ben gitmesem bana iyi gelmez diye cevap veriyordum. Bu bir görev değil, bu bir alışkanlık da değil. Bu bence insan olmamızın ve insan-kadın olmamızın getirdiği bir sorumluluk. Çünkü bu olanlar ülkemizde yaşanırken biz de içindeydik ve bunun bir parçasıydık, evet bizi kaybetmediler ama çevremizde birçok ailenin çocuğuna bu yapıldı. Ben de bir insan hakları savunucusu olarak bir şekilde bunun bir şahidi, gözlemcisi ve süreci de ören bir kişi oldum. Ben mesela yakın çevremde engelli bir insan olsa, bu duyarlılıkla büyük ihtimalle engellilerle ilgili çalışan biri olurdum diye düşünüyorum. Biz insan hakları savunucularıydık zaten, bu mücadele de bizim çevremizde örüldü ve biz doğal olarak bunun içerisinde yer aldık. Bu bizde travma etkisi yapmıyor mu, evet yapıyor. Mesela 90’lı yıllarda TİHV işkence görenlerle görüşme yapan kişilerin de travma tedavisi görmesi gerektiğini belirtiyordu, çünkü bizde de tekrarlıyor bu. Bir daha yaşıyoruz. Ama yokmuş gibi de yapıp yaşayamayız biz. Bunları yaşanmamış sayalım, 6’ya kadar sayalım da gitsin diyemeyiz, böyle bir dünya yok bizim için artık (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

[96] 10 Ekim 2015 tarihinde, birçok sendika ve demokratik kitle örgütünün katılımıyla Ankara’da gerçekleştirilmesi planlanan “Emek, Barış ve Demokrasi” mitingi öncesinde, Sıhhıye’de tren garının önünde iki bombanın patlatılması sonucunda 109 kişi yaşamını yitirmiş, birçok kişi de yaralanmıştır. Yaralanan ve ölenlerin aileleri adalet mücadelesini ortaklaştırarak bir platform kurarak mücadele etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 10 Ekim 2017).

Aktivist Işık da, Bilge ile benzer biçimde travmatizasyona maruz kaldığını; ancak bunun eylemlere karşı sorumluluk duygusuna ket vurmadığını şu sözleriyle belirtmektedir:

> Kayıp yakını olmayıp destek vermek farklı bir psikoloji tabi. Yeri geliyor sisteme karşı çok hırçınlaşıyorum mesela. Anneler bazen senin oraya gelmenden duyduğu hoşnutluğu ifade edecek biçimde gülümsediğinde ise; diyorum ki ben doğru bir şey yapıyorum. Orada bulunmaktan dolayı bir sorgulamaya düşmüyorum. Bizim orada olmamız kayıp yakınları için çok değerli. Mesela artık gelemeyen anneler var, o anneler biz orda olmasak da o alan doluyor birileri orada sesimizi duyuruyor diye düşününce, ben çok motive oluyorum. Ben bunu yaşamadım, hissetmedim ama ortada yaşanmış bir gerçeklik var. Bunu göz ardı edemezsin. İlla çuvaldızın sana batması gerekmiyor. Burada bir gerçek var ve tarih buna tanıklık ediyor. O nedenle, orada olmak bana çok değerli geliyor. Ben mesela bilgisayar mühendisiyim ama fotoşop nasıl yapılır bilmiyordum. Üzerine çalıştım, fotoğrafçı bir arkadaşımdan yardım aldım ve öğrendim. Annelerin o fotoğrafları gördüğünde yaşadığı mutluluk bana iyi ki buradayım dedirtiyor. O nedenle, kayıp mücadelesine destek olduğumda da ben de bu insanlarla bu acıyı niye çekiyorum duygusu oluşmuyor hiçbir şekilde. O insanlar bu durum karşısında dik durup mücadele edebiliyorlarsa, ben çok üzülüyorum, demotive oluyorum demek gibi bir lüksüm yok. Benim mesleki durumumda mesela teknik bir iş yapıyorum ben, insana dokunan bir yanı yok. Yapmam gereken işleri bilgisayar başında komutlanmış bir şekilde yapıyorum. Ama aslında kalemimi bu şekilde kullanabilmek beni eylemlere çok bağlıyor. Bilgisayardan anlamam eylemlere katkı sağladı çünkü (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Sadece zorla kaybetmeye karşı değil, başka insan hakları ihlallerine karşı da bir aktivizm içerisinde olan insan hakları savunucuları, bu travmanın ve yasın artık gündelik hayatlarının doğal bir parçası haline geldiğini belirtmektedirler. İnsan hakları aktivisti Umut, kayıplar aktivizminin içinde yer almasını şu sözlerle ifade etmektedir:

> Ben bir sosyalistim ve insan hakları savunucusuyum. İdeolojik sağlamlık ve inanç bir tereddüte düşmemi engelliyor bu hareketin içerisinde yer almam meselesinde. Ayrıca, ikincil travmatizasyonla mücadele eden bir kurumun içerisinde çalışıyorum, insan hakları ve kayıp hareketinin doğal olarak içindeyim bu sebeple (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, insan hakları alanında çalışan ya da hiçbir kurumda çalışmayıp yine de insani olarak o alanda bulunmayı bir sorumluluk duygusu ile vazife edinen insan hakları aktivistleri, aslında ikincil travmatizasyon sürecinin farkında olmakla birlikte, bu durumun eylemlerden kopmalarına yol açmadığını belirtmektedirler. İnsan hakları aktivisti Aylin, bu durumu şu cümle ile özetlemektedir: *"Benim hep söylediğim bir laf var, ateş düştüğü yeri yakmadan bir yerlerde olabiliyorsak eğer ancak bu şekilde yol alırız. Kimse yaralanmadan, yaralanmamak üzere bir arada durmayı becerebilirsek yol alırız."* (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

Bu bağlamda, CA hareketini ve onu kolektif olarak var eden Cumartesi Anneleri ve İnsanlarının eylemlerini, kamusal ve olağan bir yası deneyimleme çabası olarak değerlendirebiliriz. Kadınların acılarını ortaklaştırarak devletin yok sayma pratiklerine karşı kendi kayıplarına birbirlerini şahit tutmaları ve Galatasaray Meydanı'nı toplu bir mezarlık gibi işlevlendirmeleri bu çıkarımı desteklemektedir. Kaptanoğlu (2011, s. 288) politik hareketleri, *"Tarihin ya da kolektif belleğin oluşumundaki olgusal yapıyı, gerçekliği, bir şekilde ortaya çıkaran, onun altını çizen ve onun zaman içerisindeki sürekliliğini sağlayan, sürdüren ve taşıyan unsurlar"* olarak değerlendirmektedir. CA hareketi de, bu anlamda Türkiye toplumunun kolektif belleğindeki yapıları tekrar yorumlayan ve yası isyana dönüştüren bir politik hareket olarak değerlendirilebilir.

4.2. TÜRKİYE'NİN 2000'Lİ YILLARI ve CUMARTESİ ANNELERİ AKTİVİZMİ: 2009- GÜNÜMÜZ

1999 yılındaki ara verme sürecinden sonra, Galatasaray Meydanı'ndaki oturma eylemleri 10 yıl boyunca yapılamamıştır. Ancak bu süreçte mücadele sürmüş, kayıpların unutturulmaması ve hukuki mücadelenin sürdürülmesi için çaba gösterilmiştir. İnsan hakları aktivisti Seher, oturma eylemlerinin yapılmadığı 10 senelik süreci şu şekilde özetlemektedir:

> Bu ara verme döneminde de hiç boş oturulmadı, davalar takip edildi, suç duyuruları yenilendi, başka eylemler yapıldı, AİHM'e davalar taşındı, basın açıklamaları yapıldı. 2009'da Ergenekon[97] kapsamında tutuklamalar başlayınca, aileler bizi (İHD) aradılar. Bakın bizim yıllarca meydanlarda tutuklanmalarını istediğimiz insanlar Ergenekon soruşturmaları kapsamında tutuklanıyorlar, biz tekrar bir kamuoyu yaratalım, ama bunların insanlığa karşı işledikleri suçlar hiç gündeme gelmiyor, biz bunları gündeme getirelim dediler. Dernekte tekrar toplandık ve 2009 Ocak ayında eylemleri tekrar başlattık. İHD Genel Merkezi aradığımızda oradan bölgedeki diğer ailelerin de eylemler örgütlemek istediğini öğrendik. O nedenle Diyarbakır, Cizre, Batman, Yüksekova[98] da, biz onlardan iki

[97] Ergenekon, Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni şiddet kullanarak ortadan kaldırmak maksadıyla kurulduğu iddia edilen bir örgüttür. Bu örgüte yönelik olarak, 2007 ve 2008 yılında suç dosyalarından oluşan iddianameler düzenlenmiş, 25 Mart 2009'da son iddianamenin de kabul edilmesi ve Ergenekon ana davası ile birleştirilmesiyle yargılama süreci başlamıştır. Bu iddianamelere göre, Ergenekon Terör örgütü, derin devlet adı altında kanlı eylemler düzenlemektedir. Bu kapsamda, Emekli Jandarma Komutanı Org. Şener Eruygur, Emekli 1. Ordu Komutanı Org. Hurşit Tolon, Cumhuriyet Gazetesi Ankara Temsilcisi Mustafa Balbay ve yüzlerce kişi gözaltına alınmıştır. Neticede, bu örgütün bir terör olayı ile bağlantısı ortaya çıkarılamamıştır. Yargılamalar da, uzun tutukluluk süreleri, cezaevindeki sağlıksız koşullar gibi gerekçelerle kamuoyunda sıklıkla eleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Öztürk, 2008).

[98] Ergenekon soruşturmaların başlamasıyla Şırnak (Cizre), Hakkâri (Yüksekova) ve Batman'da da *Dayiken Şemiye* adıyla, İstanbul'daki eylemlere paralel olarak oturma eylemleri düzenlendi. 2016 Ocak itibariyle, bölgede uygulanan sokağa çıkma yasakları, açık havada eylem yapma yasağını getirdiğinden bölgedeki oturma eylemleri gerçekleştirilememektedir.

> hafta önce başladık, onlar da bulundukları yerlerde oturma eylemlerine başladılar (Seher, Ekonomist, 55).

2000'li yıllar, kaybedilenlerin sayısının neredeyse sıfıra indiği bir dönem olmakla birlikte, 31 Ocak 2009 yılında başlayan eylemlerin günümüze kadar uzaması sebebiyle CA protesto eylemlerinin kamuoyunda gündem oluşturmaya devam ettiği bir zaman dilimini işaret etmektedir. Kaybedilme pratiğinden zamanla vazgeçilmesi, esasen zorla kaybetme suçunun unsurlarını tamamen ortadan kaldırmamaktadır. Kayıpların akıbetlerini açıklama ve faillerini yargılama sorumluluğu devam ettiğinden mücadele bu yıllarda da sürdürülmektedir. Devlette devamlılığın esas olduğunu ve devletin kaybedilmeyle yüzleşmesi gerektiğini belirten kayıp yakını eylemci Berfin, 2000'li yıllardaki mücadele ile ilgili şu sözleri sarf etmektedir:

> Devletin yüzleşmekten korktuğu için açıklamadığı olayları eleştiriyor bu eylemler. Devlet insanların kemikleriyle yüzleşmekten korkuyor. 90'lı yıllarda nasıl bir iktidar baştaysa 2017'de de aynı iktidar başta bence. Bununla yüzleşmekten korkuyorlar. Şu anda da bir sürü insanlar katlediliyor. Mesele işyerinde çalışan insanlar var, panzer geçiyor tarıyor, yanlışlıkla oldu diye üzeri kapatılıyor. 2016'da, 2017'de de birçok insan katledildi. Bu 90'lardaki kaybetmeyle aynı şey zaten. Kaybedilme suçu başka biçimlerde devam ediyor yani (Berfin, Öğrenci, 22).

Eylemlere özellikle 2009 yılından sonra sürekli olarak katılan Bahar da Berfin gibi, zorla kaybetme politikasının 2000'li yıllarda devam ettirildiğini ve buna tepki olarak CA eylemlerinin sürdürüldüğünü belirtmektedir:

> Ergenekon davasından dolayı, dava başladığında biz orada yargılanan askerlerin aslında bizim kayıplarımızın faili olduğunu, bundan dolayı da yargılanmaları gerektiğini söyledik. Müdahil olmak istedik hatta davalara, ancak kabul edilmedi. Bu taleple, bu ortamda oturmalara tekrar başladık. Suça devam ediliyor; çünkü failleri korunuyor. Bu da bu suça ortak olmak demek; yani kayıpların failleri olduğunu bildiğiniz kişiyi eğer hala koruyorsanız, terfi ettiriyorsanız siz de o suçun ortağısınız. Bunun birçok örneği var, hala görev başında olan askerler var, hakkında fezleke düzenlenmiş olanlar var. Müebbetle yargılanması gereken insanlar terfi ettiriliyor (Bahar, Sekreter, 34).

2000'li yıllarda da sürdürülen bir hak arama mücadelesi olarak CA hareketinde 2000'li yıllar, kayıpları sağ olarak bulma umudunun neredeyse sönümlendiği bir dönem olarak hukuksal mücadelenin ve adalet arayışının yoğunluklu olarak devam ettirildiği yıllar olmuştur. Bu hukuk mücadelesinin altını çizen insan hakları aktivisti Gönül, Ergenekon sürecinde yaşananları şu sözlerle özetliyor:

Ayrıntılı bilgi için bkz: https://bianet.org/bianet/siyaset/160780-cizre-de-istanbul-da-amed-de-batman-da-her-yerdeyiz

> Ergenekon davası açıldı, iddianame ortaya çıktı. Orada, Ergenekon örgütünü insanlığa karşı suç işlemekle suçlayan ve gözaltında kaybetmeyi de insanlığa karşı suç kapsamında tanımlayan bir ifade vardı, savcı böyle bir tanım yapmış ve Ergenekon örgütü bunları bunları yaptı demişti ve orada adları geçen sanıklar yıllardır bizim kayıp eylemlerinde isimlerini saydığımız, kayıplarımızın failleri olduğunu bildiğimiz isimlerdi. Bunun üzerine Savcıya kayıp yakınlarının yargılamalara müdahil olması gerektiğine dair başvuruda bulunduk ve bu suçlardan da yargılanmaları talebimizi açıkladık. Müdahillik taleplerimiz reddedildi ama biz son ana kadar sürdürdük ısrarımızı. Sürekli dilekçeler verdik ilgili yerlere, madem bu dosyaya müdahil etmiyorsunuz o zaman bu suçlardan ayrıca yargılayın dedik mesela. Ama bir cezasızlık politikasıyla karşılaştık, bu olayların içinde olan asker ve polisler hiçbir şekilde sorgulanmadılar. Ama biz son ana kadar ısrarımızı sürdürdük; yani bir gün o dosyalar arşivden çıksa bir bir olanları görünür kılmak açısından tarihe de bir not düşmüş olduk (Gönül, Avukat, 52).

Gönül ile benzer biçimde Seher de, Ergenekon davalarında işletilen yargılama sürecine duyulan güvensizliğin altını çizmiş; ama buna rağmen ısrarla mücadelenin devam ettirildiğini şu sözleriyle vurgulamıştır:

> Hükümet, Ergenekon soruşturmaları kapsamında daha doğrusu ordu ile bir hesaplaşma halindeyken; bizim meydanda suçlu olarak ilan ettiğimiz, sorumludur dediğimiz kişileri de gözaltına aldı. Örneğin Cemal Temizöz, Musa Çitil. O yargılamalarda, bu kişilerin insanlığa karşı işledikleri suçlar gündeme gelmedi ama o dönem bizim de çok şaşırdığımız, beş, altı ordu mensubu kişiye kayıp davası açıldı. Haklarında çok güzel fezlekeler düzenlendi. Mesela, Cemal Temizöz hakkında 13 kere ağırlaştırılmış müebbet ve canavarca hislerle insan öldürmek. Yani, fezlekelere baktığınızda bu insanların ceza almaması mümkün değil. Ancak sonra, hükümet Ergenekoncularla anlaştı, hem o davadaki herkes tahliye edildi hem bizim açtığımız davalar beraatle sonuçlanmaya başladı. Buradan şunu görüyoruz, kayıp davalarının hakkaniyetle sonuçlanması için siyasi iradeye ihtiyaç var. Bugün Türkiye'de ne siyasi irade ne adli irade kayıpların bulunmasını ve faillerin yargılanmasını istemiyor. Bugün Türkiye'de iktidardan iktidara devreden bir cezasızlık geleneği var kamu görevlileri hakkında (Seher, Ekonomist, 55).

CA protesto eylemlerinin inatla sürdürülmesi sonucunda, 5 Şubat 2011'de, o dönem Başbakan olarak görev yapan Recep Tayyip Erdoğan, Dolmabahçe'deki Başbakanlık ofisinde, 12 kayıp yakınını ve İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon'da görevli dernek çalışanlarını kabul etmiştir (Bianet, 2011). Kayıp yakını eylemcilerden Dilan, bu toplantının önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Şöyle bir durum var, devlet şu anda Sur'da veya başka bir yerde, orda burda tekrar bir yöntem olarak kaybetmeye başvurabilir, istese yapar neden yapamasın? Bence, Cumartesi Annelerinin mücadelesinden dolayı kaybetme yöntemine başvuramıyorlar. Çünkü yıl olmuş 2017 ve Cumartesi Annelerinin verdiği bir 22 yıllık mücadele var. Bu iktidar zaten bizim dönemimizde böyle bir durum olmasın diye özellikle önemsiyor bu durumu bence. Mesela seçim yatırımı olarak yaptı, ama yine de Erdoğan'ın başkanlık ofisinde annelerle yaptığı görüşme önemli bir tanımaydı bana göre. Bu tanıma, Cumartesi Annelerinin hala eylemlerini sürdürebilmesinde de önemli (Dilan, Arkeolog, 30).

Toplantıda İHD çalışanları ve kayıp yakınları tarafından hazırlanan bir dosya Başbakanlığa sunulmuş ve kayıplarla ilgili bir araştırma komisyonu kurulması isteği dile getirilmiştir. Bu araştırma komisyonu, *İnsan Hakları İnceleme Komisyonu* ismiyle

kurulmuş ve öncelikli olarak 9 Ağustos 2004 yılında kaybolan ve kendisinden bir daha haber alınamayan Tolga Baykal Ceylan ve 1980 dönemi kayıplarından Cemil Kırbayır ile ilgili çalışma yürütmüştür (Bianet, 2011).

Tolga Baykal Ceylan, AKP iktidarı döneminde kaybolduğu için ve Cemil Kırbayır'ın annesi Berfo Kırbayır çok yaşlı olduğundan komisyon ilk iki araştırmayı bu isimler üzerinde yapmıştır. Komisyonun çalışmaları sonucunda, Tolga Baykal Ceylan'ın gözaltında kaybedildiğine dair bir veri elde edilememiştir[99]. Cemil Kırbayır dosyasında ise, çok detaylı bir çalışma yürütülmüş ve önemli bulgulara ulaşılmıştır. Ancak, Kars Cumhuriyet Savcılığı konuyla ilgili hala bir dava açmamıştır. Kırbayır ailesinden eylemlere sürekli olarak katılan Fahriye, bu çelişkiyi şu şekilde dile getirmektedir:

> Biz Başbakan ile görüşmeye gittik, benle Berfo Ana, o zaman beyanat verildi ki Cemil kaçmamış, öldürülmüş. Başbakan da anama söz verdi kemiklerini bulacağız diye. Ne bir ceza aldı ne katilleri yakalandı, devlet bana göre suçludur. Şimdiki devlet de suçludur, çünkü açığa vermemiş. Bu yollara ben kendimi adadım ömrümü adadım. Bana kemiğimi versinler başka bir şey istemiyorum ha dünyayı verseler bu bütün İstanbul'u bana verseler ben yine kemiğimi isterim, ben bu yolun davacısıyım (Fahriye, Ev Kadını, 50).

İnsan hakları aktivisti Gönül, Cemil Kırbayır üzerine yapılan araştırma raporuna şu sözlerle dikkat çekmektedir:

> En çarpıcı örnek, Cemil Kırbayır olayıdır. 31 yıl boyunca gözaltındayken kaçtı denilen bir insan, meclisin kendi komisyonu Kırbayır'ın gözaltındayken öldürüldüğü yönünde bir rapor hazırladı ve hatta savcılığa suç duyurusunda bulundu. Bugün hala savcılık tarafından dava açılmamış durumda, devletin buradaki tutumunu net şekilde ortaya koyuyor bence bu durum (Gönül, Avukat, 52).

Buradan hareketle, CAH eylemcileri tarafından her hafta sürekli olarak gerçekleştirilen protesto eylemlerinin 2009 sonrasında da kamuoyunda gündem oluşturmaya devam etmesinin en temel nedeni, faillerin yargılanmamış olmasıdır.

---

[99]İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon çalışanları ile yapılan görüşmelerde, bu bilgi doğrulanmış ve Tolga Baykal Ceylan'ın gözaltında kaybedildiğine dair verilerin eksikliği dile getirilmiştir. Hatta cumartesi günleri yapılan eylemlerde kullanılan basın açıklamalarında, *"Tolga Baykal Ceylan Kaybedildi"* ifadesi yerine, *"Tolga Baykal Ceylan Nerede?"* ifadesini tercih ettiklerini belirtmektedirler.

Fotoğraf 5: Galatasaray Meydanı'nda Oturma Eylemi



Kaynak: https://goo.gl/1MRoSN

Dolayısıyla, adalet ve hakikat mücadelesi olarak da nitelenebilecek CA protesto eylemlerinin uzun erimli bir mücadele olarak 2000'li yıllarda da sürdürüldüğünü ve muhtemelen sürdürüleceğini söyleyebiliriz. Kayıp yakınlarının kararlılıklarını göstermesi açısından, insan hakları aktivisti Seher'in şu ifadeleri dikkat çekicidir:

> AKP, ilk zamanlar bunu çok söylüyordu mesela, benim dönemimde kimse kaybedilmedi gibi cümleler kuruyordu. Anneler, Erdoğan'ın kendileriyle yaptığı toplantıda- o toplantıda ben de vardım komisyon üyesi olarak- ona şunu söyledi, ama şimdi sen Başbakansın, devlette devamlılık varsa bu senin de sorunun. Sen Başbakansın ve istersen çocuklarımızı bulabilirsin. 12 kişi görüşme yaptı bu toplantıda ve annelerin çoğunun yaşı 80'in üzerindeydi. Gereğini yapsalar, bundan sonra hiçbir güvenlik görevlisi yurttaşa karşı suç işlemez (Seher, Ekonomist, 55).

2011 yılında iktidar ve CA hareketi arasında gerçekleşen etkileşim süreci farklı şekillerde okunabilir. İlk olarak, iktidarın Berfo Anne örneğinde cisimleşen kayıp yakınlarının mücadelesine gözünü kapayamayacak bir konuma gelmesinde CA hareketinin ısrarlı mücadelesinin etkisinin büyük olduğu söylenmelidir. Öte yandan, toplantının gerçekleştirilmesi ve sonrasında komisyon kurulması sürecini Türkiye'nin siyasal konjonktüründen bağımsız değerlendirmek de mümkün değildir. Yakın gelecekte gerçekleştirilmesi planlanan seçimler nedeniyle, iktidarın bu tanımayı araçsal olarak kullanmak istediği de aynı şekilde çıkarsanabilir.

Görüşmecilerden Dilan'ın *seçim yatırımı olarak yaptı* ifadesi, bu çıkarımı doğrulamaktadır. Ancak son tahlilde, neden başka bir muhalefet odağının değil de; Cumartesi Annelerinin seçildiği üzerine düşünülecek olursa, bu seçimin en büyük nedeninin ısrarlı ve düzenli bir şekilde ortaya konulan politik mücadele olduğu görülmektedir. Bu süreçten sonra, kurulan komisyon incelediği iki dosyadan sonra

araştırmalarına devam etmemiş ve iktidarın farkındalık düzeyinde gerilemeler olmuştur. Ancak, CA protesto eylemleri sürdürülmüş ve kayıpları gündemde tutma ısrarı devam ettirilmiştir. 2018 yılı itibariyle CAH eylemcilerinin mücadelesi 23. yılına girmiş bulunmaktadır.

4.3. TÜRKİYE TOPLUMSAL MUHALEFETİNDE BİR EŞİK: CUMARTESİ ANNELERİNİN 22 YILDIR ÜÇ KUŞAK SÜREN MÜCADELESİ

CA hareketi, 1995 yılında başlayıp günümüzde de süren bir eylemlilik olarak Türkiye toplumsal muhalefet tarihinde önemli bir yerde durmaktadır. Yapılan görüşmelerde, bu mücadelenin üç kuşaktır bitmeyen bir ısrar ve inatla sürdürülmesi tüm görüşmeciler tarafından vurgulanmıştır. Günümüzde süren oturma eylemlerine artık üçüncü kuşaktan katılımcıların geldiğini belirten görüşmeciler, mücadelenin kesinlikle sönümlenmeyeceğini ve eylemlerin dördüncü, beşinci ve daha sonra gelecek kuşaklara da aktarılacağını; o kuşağa mensup kayıp yakınlarının da aynı inatla eylemleri sürdüreceğini belirtmektedirler. Eylemlere düzenli olarak katılan kayıp yakını kadınlar, eylemlere gelirken sıklıkla çocuklarını da getirdiklerini ve onların da bu mücadeleyi içselleştirmesini istediklerini vurgulamaktadırlar. Kayıp yakını eylemci Ayla, eylemlerin 22 yıllık sürecini şu şekilde yorumlamaktadır:

> Kadınlar bunu her iktidara kabul ettirdiler, 22 senede iktidarlar değişti. İster sağ muhafazakâr olsun ister İslami orijinli olsun hiç fark etmez. Kadınların gücü, Galatasaray Meydanı'nı tüm iktidar erklerine kabul ettirdi. Burası bizim alanımız ve biz bu alanda kayıplarımızı arıyoruz fikriyatını kabul ettirdiler, bu çok önemli bir şey. Her cumartesi birileri oturuyor orada, o alan boş kalmıyor ve devam ettiriliyor. Elbette, bu kadar uzun süreli bir eylemlilikte her hafta bunu ana gündemde tutamazsınız, sürekli gazetelerde yer almasını bekleyemezsiniz. Her cumartesi haberlere çıkması mümkün olmayabilir. Sürekli gündemde tutmak zor. Bugün durduk yere polis saldırsaydı mesela, bu mutlaka kamuoyunda yer alırdı, tepki çekerdi. Çünkü çok barışçıl bir eylem bu. Bu ülkede kadınlar çok duyarlı, her kadın evladın ne anlama geldiğini bilir. İnsanlar şunu düşünür, bu insanlar evlat acısı yaşıyorlar, evlatlarını arıyorlar, neden bu insanlara saldırıyorsunuz ki? (Ayla, Gazeteci, 42).

Görüşmeciler içerisinde üçüncü kuşaktan tek temsilci olan ve dedesi kaybedilen Berfin, mücadelenin kuşaktan kuşağa aktarılmasının önemini şu şekilde ifade etmektedir:

> Biz dedemi kaybettiklerinde küçüktük. O zaman evimize sürekli insanlar geliyordu, babamlar gazetecilere sürekli röportaj veriyorlardı. Biz bu ortamda, bunları dinleyerek büyüdük. Sürekli annemize babamıza sorular soruyorduk, bu şekilde öğrendik olan biteni. Sonradan gelen kuşaklar için de merak konusu olacak bu mücadele. Nasıl ki biz babamıza annemize sorduysak onlar da bize soracaklar olanları veya açıp internetten izleyecekler. Böylece onlar da bu mücadelenin dışında kalmayacaklar. Hesap sormayı devam

> ettirecekler. Bence Cumartesi Anneleri toplumun gündeminde her zaman yer alacak ve bu deneyim kuşaktan kuşağa kesintisiz olarak aktarılacak. Bana babam anlattı ben de çocuğuma aktaracağım. Hem de onurlu bir şekilde aktaracağım, gurur duyuyoruz bu mücadeleden çünkü (Berfin, Öğrenci, 22).

Kayıplar komisyonu üyesi olan Şebnem de Berfin ile benzer biçimde, mücadelenin kuşaktan kuşağa aktarılarak kesintisiz sürdürülmesinin önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

> Ne yazık ki annelerimizi kaybediyoruz, birçok annemiz vefat etti. Çoğu çok yaşlandı yani. Çocuklar var şu anda annelerin çocukları, çocuklardan sonra üçüncü kuşak torunlar var, bizim amacımız bizden sonraki nesillerin de buraya gelip gidebilmesi. Mesela torunları artık getiriyoruz ki, küçüklükten aşina olsunlar onlar da gelsinler. Unutmasın ve unutturmasınlar, azalmasın bu meydan (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Kendisini Galatasaray Meydanı'nın insanlarından biri olarak gören Şair Sezai Sarıoğlu'na (2016, s. 449) göre, bir yerde üç kuşaktır süren bir mücadeleden bahsediliyorsa, bu Cumartesi Annelerinin tarihe geçtiğini göstermektedir. Dünya tarihinde, en uzun süren toplumsal muhalefet eylemleri, kayıplar konusunda geliştirilen protesto eylemleri olagelmektedir. Yas tutarak baş etmenin imkânı kalmayınca, mücadele ederek baş etmeye çalışan insanların artık bir *Cumartesi Ailesi* oluşturduğunu söyleyen Sarıoğlu, görüşmecilerle paralel olarak eylemlerin devam ettirileceğinin altını çizmektedir.

Erdoğan Özmen (2017, s. 158), eylemlerin kuşaklararası ve süreğen bir hale gelmesinde en önemli sebebin tamamlanamayan yas süreci olduğunu belirtmektedir. Buna göre, *"Kaybın nasıl temsil edildiği, yas süreci bakımından belirleyici önemdedir. O toplumun/ailenin tarihinde sembolize edilmeden bırakılmış kayıp, daima daha sonraki kuşaklara musallat olmak üzere geri döner."* Bu bağlamda, ölüyü gömme hakkının en doğal hak olduğu olağan yas sürecinde, bir mezarlık içine yerleştirilemeyen kayıplar, bir sonraki kuşakların da tutulamayan yas sürecini sürdürmelerine sebebiyet vermektedir.

Görüşmelerde altı çizilen noktalardan biri de, üst kuşakların kayıplar ile en büyük bağının Galatasaray Meydanı'nda kurulacak olmasıdır. İnsan hakları aktivisti Işık, Galatasaray Meydanı'nın tüm kuşakları mücadele içerisine nasıl çekeceğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Anneler yaşlandığından çocuklar ya da kardeşler geliyor artık ekseriyetle. Üst kuşak alt kuşağa nasıl devrederse bu mücadele devam edecektir. O çocuklar ve torunlar da meydanda büyüyor çünkü o meydanda o mücadeleyi içselleştirerek büyüyorlar. O şekilde büyüdükleri için bu mücadele bitmeyecek. Belki doğrudan dedesiyle, babasıyla ya da amcasıyla bir

> hikâyesi, yaşanmışlığı olmayacak ama kayıplar o alanda yaşatıldığı için, o alan kaybettiği kişi ile arasındaki bağı oluşturacak (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Eylemlerin kuşaktan kuşağa kesintisiz aktarılabilmesi meselesinde, adalete ulaşma ve kayıpların akıbetini öğrenmenin en temel amaçlar olarak ön plana çıktığını belirtmek gerekmektedir. Bu durumu, kayıp yakını eylemci Dilan şu şekilde ifade etmektedir:

> Bu eylemi anneler başlattı. Herkes kendi çocuğunu bulmak istiyordu başlangıçta. Eylemi aileler başlattı, anneler de ön plandaydı. İHD'nin de ön ayak olmasıyla, aktivistlerin katılmasıyla eylemler daha da büyüdü. Ama sadece anneler yoktu, eşler, erkek kardeşler, kız kardeşler, babalar da oldu, şimdi yeğenler kuzenler de geliyor, torunlar da katılıyor. Aileler içerisinde dalga dalga büyüdü, mücadele kuşaklara taştı. Mücadele bu şekilde büyütüldü, eylemleri sürekliliştiren şey zaten gelmeyen adalet oldu. Adaletsizlik karşısında mücadele etme isteği duyuyoruz haliyle. Bazı aileler mesela adaletin geleceğine inanmıyor, bunlar yargılanmaz diyor, ama yine de bırakmıyor mücadeleyi. İnat değil mi, ben de son günüme kadar mücadele edeceğim diye düşünüyor. Bu tip düşünenler de var. Ama yine de bir beklenti var ki geliniyor. Hukuksal sürecin sürmesi eylemleri sürekli kılıyor (Dilan, Arkeolog, Öğrenci).

22 küsur yıl boyunca kuşaktan kuşağa devredilerek büyüyen CA hareketinde, hareketin sürdürülebilirliğini sağlamak ve üst kuşaklara bu bilinci aşılamak açısından kadınların iradesi çok belirleyici olmaktadır. Geçmişteki süreçte, mecbur olduğunda eylemlere çocuğunu getirmek zorunda kaldığını belirten insan hakları aktivisti Seher, çocukların mücadelenin bir parçası olarak büyütülmesinin önemini şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Benim annem çocuğuma bakmayacağımı söyledi mesela, sen eylemlere devam edeceksen çocuğuna bakmam dedi. Ama yıllar geçti, saysanız 22 yıl içinde 20 kere alanda olmadığım olmamıştır. Hiç aksatmadım bu alanı ben. Oğlum burada büyüdü. Sadece ben değil, o zaman bizimle birlikte eylemlere katılan bir arkadaş daha vardı mesela, onun oğlu üç yaşındaydı. Benim oğlum iki yaşındaydı. Başka bir arkadaşın kızı daha 1 yaşındaydı. Hepsi de alanda büyüyen çocuklar oldular. Biz çocuklarımızda şunu gördük, normalde kötü etkilenir getirme denir ya, çocuklar sosyal meselelere çok duyarlı, eğitim alanında çok başarılı ve insan olarak da çok düzgün insanlar oldular. Bu tez demek ki doğru değilmiş (Seher, Ekonomist, 55).

Görüldüğü üzere, alanda büyüyen çocukların ilerleyen yıllarda mücadeleyi sırtlaması ve devam ettirmesinde kadınların çocuklarını gerektiğinde meydana getirmeleri ve mücadeleyi içselleştirerek çocuklarını büyütmelerinin etkisi büyüktür. Bunun yanı sıra, aile anlatıları yoluyla da kayıp meselesine duyarlılık oluşturan çocuklar yeni kuşaklara eklemlenerek mücadele içerisinde yer almaktadırlar. Burada, Halbwachs'ın (2016, s. 187) aile çerçevesinin toplumsal belleğin kurulmasındaki önemini ortaya koyan yaklaşımı açıklayıcı olmaktadır. Aile anlatıları yoluyla geçmişe yönelik yapılan hikâyeleştirmelerin jenerasyonlar arasında hafızanın kurulumunu doğrudan belirlediğini

görmekteyiz. Kayıp yakını eylemci Melek, aşağıdaki ifadeleri ile bu tespiti doğrulamaktadır:

> 31 Ocak 2009'da eylemlere yeniden başladığımızda ben yeni doğum yapmıştım. Çocuğum 4 aylıkken tekrar alana gelmeye başladım. Çocuğumu burada büyüttüm aslında. Buradaki fotoğraflarla buradaki insanların yanında büyüdü, her hafta anne ben de geleyim diye arkamdan ağladığı zamanlar oldu. Hafta içi kayıplarla ilgili bir şeylerle uğraşırken, hazırlık yaparken anne ben sıkıldım dediğini hiç duymadım (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Kuşaktan kuşağa büyüyen ve bir Cumartesi Ailesi inşa eden bu eylemler, toplumsal muhalefetin gündeminde yer etmeye devam etmektedirler. Özellikle 2009 ve sonrasında, Türkiye'de yaşanan siyasi, ekonomik ve toplumsal gelişmelere bakıldığında eylemlerin kesintisiz sürdürülebilmiş olması önemli bir kazanım oluşturmaktadır. İnsan hakları aktivisti Aylin, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Memleketin gittiği noktadan bakmak lazım eylemlerin gidişatına da, insanların 3 kişi yan yana yürüyemediği olağanüstü bir dönemde şu an bu mücadele sürebiliyor ve bu çok önemli. Gözbebeği gibi bakılması gereken, kaybedilmemesi gereken bir alan artık burası (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

İnsan hakları aktivisti Bilge de Aylin gibi, eylemlerin kesintisiz sürebilmiş olmasının önemini vurgulamaktadır:

> 15 Temmuz[100]'da darbe olduğunun söylendiği günün sabahı biz yine geldik ve oturduk burada. Belki çok fotoğraf açamadık ama pankartımızı açarak eylemimizi yaptık yine de; çünkü çok uzun mücadeleler sonucunda kazanılmış bir alandı ve hiçbir koşulda o alanı teslim etmememiz gerekiyor; ta ki kayıplarımız bulunana kadar. Kayıp yakınları bu mücadele boyunca bizim ailemiz oldu, benim bir kaybım yok ama olması da gerekmiyor. Bütün bu anneler, ablalar, eşler mesela- burada birçok insanın büyüdüklerinin evlendiklerinin ve çocuklarının olduğunun şahidiyiz- benim ailem oldu. Üçüncü nesil geldi alana, biz kocaman bir aileyiz aslında artık. Bizim kendi özel yaşamımızda da ailelerimiz bilirler ki; cumartesi günleri biz Galatasaray'dayızdır. Kayıplar artık yoklar, belki geri getiremeyeceğiz; ama onların hukuki mücadelesini veriyoruz ve devam ettiriyoruz (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

Özellikle 15 Temmuz sürecinde yaşanan gelişmeler ve OHAL boyunca toplumsal muhalefetin gerilemesi, görüşmeciler tarafından vurgulanan temel bir noktayı

---

[100] 15 Temmuz Darbe girişimi, 15 Temmuz 2016'da gerçekleştirilen ve Gülen Hareketine mensup askerler ile bağlantılandırılan darbe girişimdir. 15 Temmuz gecesi başlayan olaylarda, Boğaziçi ve Fatih Sultan Mehmet Köprüsü, İstanbul Atatürk Havalimanı askerler tarafından ele geçirilmiş, İstanbul ve Ankara'dan jetler uçurulmuş, TRT'de bir grup asker tarafından darbe bildirisi okutulmuştur. Başbakan Binali Yıldırım, olayı bir kalkışma girişimi olarak nitelendirmiştir. Ankara Emniyet Müdürlüğü de bu olaylarda vurulmuş, olaylar sonrasında asker, sivil ve polis toplam 161 kişi ölmüştür. Daha sonraki süreçte ise, askeriyede, emniyet teşkilatında ve birçok kamu kurumunda geniş kapsamlı soruşturmalar yürütülmüş, birçok kamu görevlisi bu kapsamda ihraç edilmiştir. Sürecin ertesinde 20 Temmuz 2016 tarihinde, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 3 ay süreyle OHAL ilan edildiğini açıklamıştır ve bugün OHAL hala sürmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 15 Temmuz 2017).

oluşturmaktadır. Bu süreçte, sokağa çıkıp eylem yapabilmek hem CA eylemlerinin toplum tarafından meşru görülmesi ile hem de eylemlerin 22 yıllık süreç boyunca iyi yönetilmesiyle açıklanabilir. 15 Temmuz'un ertesi gününde yapılan eylemde yer alan insan hakları aktivisti Çiçek'in aşağıda yer verilen ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır:

> 15 Temmuz'dan sonra iktidarın dişlerini sıktığı, faşizmin çok ağır olduğu süreçlerdeyiz. Aktivistlerin rolleri bu anlamda çok önemli; çünkü aktivistler görüyor bu baskıları. 12 Eylül'le başlayan bir korku ve sindirme, AKP ile de devam ediyor. Son 10 yıllık süreçte, insanların yüreklerine büyük bir korku salındı bana göre. Örneğin, bir basın açıklamasına bedenen gidip destek olmak isteyen biri kaygı duyuyor artık. Komşuluk ilişkileri bile sıkıntılı, herkes jurnalciliğe yönlendiriliyor. İnsanlar çok kolaylıkla bireysel bir çekişmeyi toplumsalmış gibi gösterip birbirini ihbar edebiliyor. Bu anlamda, Cumartesi Annelerinin devamlılığı çok onurlu bir olay. Çünkü bırak yarını, bugün kaygısı bile insanları çok kısıtlı bir hareket alanına sokuyor. Oturmuş bir eylem bu artık. Zaman zaman kenardan gelip izleyen insanlar adım adım hareketin içine katılıyorlar mesela. Orada insanlar birbirlerini eylemlerde tanıdılar, bir dostluk ve yoldaşlık kurdular, dayanışmayı öğrendiler. Ayrıca, eylemin çok onurlu olması, insanların eylemlerde gördüğü güven ortamı, bu mücadeleyi güçlendirdi. Artık biziz yani, biz olduk. 15 Temmuz'un ertesindeki eylemlerde ben vardım mesela, çok az kişiydik o gün alanda. Şunu gördüm ben orada, amirlerden birisi müthiş bir gerilim içindeydi. Polis o kadar gergindi ki resmen şoktaydı. Kaygı, korku, belirsizlik. Biz çok rahattık ama. Polis bize sadece açıklama yapıp çıkın dedi, fotoğraf olmasın dedi. Bir taraftan telsizle konuşuyor o kadar kararsız ki, gerçekten acınacak bir durumdaydı. Biz o gün oturmadık ama fotoğraf da koyduk, açıklamamızı da yaptık. Eylemimizi gerçekleştirdik nihayetinde. Galatasaray, yıllar süren mücadele sonucunda neticede Beyoğlu Emniyeti'nin saygı göstermek zorunda olduğu bir alan haline geldi (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

Görüşme verilerine göre, oturma eylemlerine hiçbir şekilde ara verilmemesi, ara verildiği takdirde tekrar eylemleri sürdürmenin zor olabileceği ve Galatasaray Meydanı'nı kaybetme ile ilgili kaygıdan kaynaklanmaktadır. 22 küsur yıllık ısrarın altında yatan önemli sebep, 1995-1999 yılları arasında eylemcilerin gördükleri politik şiddet ve ödedikleri bedeller sonucunda kazandıkları bir alan olan Galatasaray Meydanı'nı kaybetmek istememeleridir. İnsan hakları aktivisti Gönül, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> 15 Temmuz'un ertesinde yaptık eylemimizi, polis bize siz deli misiniz dedi mesela, insanları linç ediyorlar siz neyinize güveniyorsunuz dedi. Biz de bunun üzerine dedik ki; biz kendimize güveniyoruz. Bizi linç edenin de kendi ayıbıdır dedik ve eylemimizi yaptık. Biz şunu biliyoruz, bir şekilde o eylemlere ara verdiğimizde o alanı bize yasaklama ihtimalleri var ve biz hiçbir şekilde buna izin vermek istemiyoruz (Gönül, Avukat, 52).

Aynı şekilde kayıp yakını eylemci Bahar da, meydanı kaybetmemenin ve mücadelenin üç kuşak boyunca sürdürülmesinin öneminin altını çizmektedir:

> 15 Temmuz sabahı hiç kimse sokağa çıkamadı, 30 kişi geldi o gün, çok kalabalık değildik. Polisler, o gün bize durumu biliyorsunuz burada eylem yapamazsınız dediler. Burada sizin güvenliğinizi sağlayacak kimse yok dediler. Bunun üzerine biz de, sizden böyle bir talepte bulunmadık, zaten 22 yıldır siz bizim güvenliğimizi almıyorsunuz ve biz burada oturuyoruz dedik. Oturamazsınız, emir geldi diye ısrar ettiler, ama biz yaptık eylemimizi. Oturduk,

> açıklamamızı okuduk, gerçekten çok gergin bir ortamdı. Sonuçta bir darbe yaşandı bu ülkede. Yani burada oturmamız onların bir lütfu değil; bizim ısrarımız, inancımız, emeğimiz ve mücadelemiz. Yani onlar bizim bugün de oturmamızı istemezler, ama bilirler ki saldırsalar, en ağır şiddete maruz kalsak bile yine de orada oturacağız, bunu çok iyi biliyorlar. Bir de kuşaktan kuşağa geçen bir eylem oldu açıkçası; biz üç kuşak olarak bu meydandayız, çok önemli bir şey bu (Bahar, Sekreter, 34).

İnsanların her türlü iklim koşulunda, sağlık sorununda, ailevi sorunlar yaşarken ya da ülkenin konjonktürel durumu içerisinde yine de ısrarla bu eylemleri sürdürme doğrultusunda gösterdikleri irade, CA hareketinin Türkiye'nin toplumsal mücadele tarihinde özellikli bir yerde konumlanmasını sağlamaktadır. OHAL koşullarının sürdüğü[101] günlerde, ısrarla insanların Galatasaray Meydanı'nda olmaları bu durumu göstermektedir. Bu bağlamda, diğer toplumsal muhalefet odaklarının seslerini duyuramadıkları politik bir ortamda, bu eylemlerin sürebilmesi kayda değer bir başarı olarak yorumlanabilir. İnsan hakları aktivisti Seher, mevcut koşullar altında Galatasaray Meydanı'nın belki de yegâne muhalefet alanı olarak görülebileceğini şu sözleri ile ifade etmektedir:

> Gezi[102]'de ortalık gaza boğuluyordu, 15 Temmuz'da sokağa çıkma yasağı vardı ve biz eylem yapabildik. Eylemlere katılanların da ortak görüşü bu, burada herkes kendinden bir şey buluyor. Farklı eylemlere gitmek istemeyen insanlar buraya geliyorlar mesela. 22 yıl süreğen bir eylem yapmak, o alanı belli sayıda insanla doldurmak önemli bir mesele. İnsanlar sorumluluk duygusu içinde gelip gidiyorlar, bayramlarda da kimse boş bırakmak istemez, mezar ziyaretlerini bile buradan sonra yaparlar. Gülsuyu'ndan mesela çok gelip giden var bu alana, Gülsuyu'ndan İstiklal'e gelmek trafikte 5 saatten fazla zaman geçirmek demek (Seher, Ekonomist, 55).

Kayıp yakını Dilan da Seher ve Bahar'a benzer şekilde, birçok muhalefet odağının susturulduğu ve protesto eylemlerinin yasaklandığı bir süreçte oturma eylemlerinin devam ettirilmesinin önemine vurgu yapmaktadır:

> 31 Mayıs'ta Gezi eylemlerinin sürdüğü akşam da mesela ben buradaydım. 1 Haziran sabahı bu gördüğünüz sokakları gaza boğmuşlardı, İstiklal'e kimse girip çıkamıyordu. Ancak Cumartesi Anneleri, bu alanın orta yerinde eylem yaptılar 1 Haziran'da. Meydanda, Tarlabaşı'nda her yerde çatışma varken polis Cumartesi Anneleri eylemcilerine sadece lütfen bugün kısa kesin dedi, ricada bulundu. Böyle bir durum var, işte neden Gezi

---

[101] 21 Temmuz 2016 tarihinde, darbe girişiminden hemen sonra ilk defa ilan edilen OHAL, takip eden süreçte üçer aylık periyodlar halinde devam ettirilmiştir. Son olarak, 19 Nisan 2018'den itibaren uygulanmak üzere yedinci kez uzatılmıştır ve bu metnin yazıldığı zaman diliminde hala sürmektedir.

[102] Gezi Parkı protesto eylemleri, 28 Mayıs 2013'te başlayan ve Haziran ayı boyunca devam eden protesto eylemlerinin bütününü ifade etmektedir. Protesto, nitelik olarak AKP hükümeti tarafından Taksim'de bulunan Gezi Parkı'na inşası planlanan Topçu Kışlası'na yönelik çalışmaların başlatılması nedeniyle parkta yapılacak ağaç kesimine karşı çevreci bir protesto olarak başlamış, kısa sürede hükümetin genel politikalarına yönelik bütüncül bir eleştiriye dönüşmüştür. Sadece İstanbul ile sınırlı kalmayıp, farklı illerde de protesto eylemleri örgütlenmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: http://everywheretaksim.net/tr/bianet-gezi-direnisinin-kronolojisi/

> eylemcilerine tahammül göstermeyen devlet, Cumartesi Annelerine bu şekilde davranıyor? Bu önemli bir nokta. Tabi şu da var, eylemlerin daha sıcak olduğu 1995-1999 arasında yoğun gözaltı ve saldırılar var. Buraya kolay gelinmedi, bu alan kolay kazanılmadı; bunun bir bedeli var. İçindeyken çok göremiyoruz, ama demek ki toplumda çok yara açabilecek bir yerde duruyor Cumartesi Annelerinin eylemleri (Dilan, Arkeolog, 30).

Özetle, CA eylemlerinin kuşaktan kuşağa aktarılan ve ara vermeksizin devam ettirilen bir aktivizm niteliği taşıdığı düşünüldüğünde, Agnes Heller'in (1984, s. 6) gündelik hayatı *"Hem babamdan öğrendiklerim hem çocuğuma öğreteceklerim"* olarak tanımlamasına uygun bir biçimde, deneyimlerin kuşaklar arasındaki aktarımının önemi açığa çıkmaktadır. Eylemlerin yeni kuşak katılımcılarla devamlılık göstermesi ve sönümlenmemesi bu aktarım süreciyle açıklanabilir.

4.3.1. Protestocu Profili: Mağduriyetten Hak Savunuculuğuna Gündelik Hayatın Radikal Dönüşümü

Çalışmanın temel sorunsalı açısından bakıldığında, bir protesto eylemine katılmanın ve eylemi sürekli kılmanın kadınların gündelik hayatında temel bir kırılma yaratacağı ve gündelik hayatın eskisi gibi olamayacak bir şekilde dönüşüme uğrayacağı iddia edilmektedir. Bu kırılmayı ortaya çıkaran ve protestocu kimliğine geçişi sağlayan ise çalışmanın ikinci bölümünde tartışıldığı üzere, belleğin travmatik bir şekilde dönüşüme uğramasına yol açan bir hak ihlali ile karşı karşıya bırakılmaktır.

Yaşadıkları travmatik andan sonra gündelik hayatları kalıcı bir şekilde dönüşüme uğrayan ve CA hareketine müdahil olan protesto eylemcisi kadınları temelde iki grupta kategorize etmek mümkündür. İlk grupta, kayıp yakını kadınlar olarak anneler, eşler, kız kardeşler, yeğenler ve torunları görmekteyiz. Kayıp yakınları, doğrudan gündelik hayatı tarumar edilen ve travmanın etkisini birincil düzeyde deneyimleyen eylemci grubunu oluşturmaktadır. İkinci grupta ise, farklı mesleklerden gelen ve genellikle aktif bir çalışma hayatı olup; CA protesto eylemlerine düzenli olarak gelen insan hakları aktivisti kadınları görmekteyiz. Bu insan hakları aktivistleri, *Cumartesi İnsanları* olarak isimlendirilmektedirler. Cumartesi İnsanları, bu bölümde ele alınacağı üzere doğrudan bir yakını kaybedilmemekle birlikte; travmaya uğrayan insanlara destek vermeleri ve onlarla birlikte toplumsal ve politik mücadelenin içerisinde yer almaları nedeniyle ikincil travmatizasyona maruz kalan insanlardan oluşmaktadır. Her iki grup açısından bakıldığında, Lefebvre'nin (2013, s. 107) ifadesiyle, *"gündelik hayatını bir yapıt olarak*

üreten" bu kadınlar, bir protestoya angaje olarak gündelik hayatlarını kalıcı biçimlerde dönüşüme uğratmış, yani bütün bir gündelik hayatı tekrar üretmişlerdir.

İlk olarak söylenmesi gereken, çalışma kapsamında görüşülen kadınların istisnasız olarak hepsinin kendilerini insan hakları savunucuları olarak tanımladıklarıdır. Hak savunuculuğunu gündelik hayatlarının önemli bir unsuru haline getiren eylemci kadınlar, mağduriyetten hak savunuculuğuna bir çizgi izlemektedirler. Özellikle kayıp yakınları açısından bakıldığında, bir hak ihlaline uğramakla birlikte mağdur olarak kalmayıp bu acı ve yası bir başkaldırıya dönüştüren kadınlar, bu başkaldırıyı gündelik hayatlarındaki dönüşümün itici gücü haline getirmişlerdir.

Bellek/Hafıza başlığında yapılan tartışmaya geri dönecek olursak, büyük acılardan kaynaklanan travmaların daima kurbanlık/mağdurluk ve protesto arasında bir salınım gerçekleştirdiğini belirtmiştik (Vollhardt, 2014, s. 75). Buradan bakıldığında, kadınlar mağduriyetlerini bir edilgenlik olarak kurgulamamışlar ve bunu bir isyana dönüştürmenin yollarını aramışlardır. Her hafta Galatasaray Meydanı'nda verilen mücadele yasın isyana dönüştüğü, mağdurun da hak savunucusuna dönüştüğü somut bir protesto niteliğindedir. İnsan hakları aktivisti Seher, kadınların geçirdiği bu dönüşümü şu sözleriyle desteklemektedir:

> İnsanlar buraya geldiklerinde bireysel acılarıyla geldiler, ama buradaki süreç onları toplumsal acının bir parçasına dönüştürdü. Buraya bir mağdur olarak geldiler, mağdur sözünü de çok sevmiyorlar aslında; hak ihlaline uğramış kişiler olarak geldiler diyelim ve şimdi aynı insanlar insan hakları savunucularına dönüştüler. Bu insanlar şimdi İnsan Hakları Derneği'nde yönetici, komisyonlarda çalışan kişiler haline dönüştüler. Mesela Diyarbakır şubedeki kayıplar komisyonunda bir kayıp yakını var, Van'daki yönetimde bir kayıp yakını var, bizim İstanbul şubede zaten tüm kayıp yakınları komisyonun doğal üyesidir ve dolayısıyla İHD'nin bir parçasıdır. İHD dışında hiçbir yapıyla örgütlü bağları yok, partiler ve örgütlerle iş yapmıyorlar, tüm partilere eşit mesafedeler. Partilerin eylemlerine kurumsal kimlikleriyle kesinlikle katılmıyorlar. Dolayısıyla bu insanlar hem İHD'nin bir parçası hem de Türkiye İnsan Hakları Hareketi'nin bir parçası (Seher, Ekonomist, 55).

Yukarıda aktarılan ifadeler, kadınların hareketin içerisinde Jasper'ın ifadesiyle (2017, s. 170) hareket kimliklerini oluşturdukları, dayanışmayı öğrendikleri, insan hakları savunucularına dönüştükleri süreci özetlemektedir. Kadınlar eylemlerde başlangıçta aile içi rollerin bir devamı olarak gördükleri ailelerinden bir kimseye, eşlerine ya da evlatlarına sahip çıkma duygusuyla hareket ederken; zaman içerisinde insan hakları meselelerine duyarlı ve politik konularda bilinçli bireyler haline gelmişlerdir. Heller'in (1984, s. 7) gündelik hayat tanımlamasından yola çıkarsak, CAH eylemcilerinin

toplumu üretmek için kendilerini yeniden ürettikleri bir süreçte yaşadıklarının toplamı olarak yeni bir gündelik hayatı oluşturdukları söylenebilir.

Elbette bu yeni gündeliği inşa süreci, kadınlar için türlü zorlukları beraberinde getirmiştir. Hem ataerkil düzenden kaynaklanan uygulamalara hem devletin zor pratiklerine karşı mücadele veren kayıp yakınları ve aktivistler, sonuçta Heller'in (1984, s. 7) önemle altığı çizdiği şekilde, hem gündelik hayatın maddeleştirilmesine hem de bireyin nesneleşmesine karşı durarak kendi gündelik hayatlarını insanileştirebilmişlerdir.

İnsan hakları aktivisti Aylin, kadınların yaşadıkları dönüşüm ve karşılaştıkları zorluklara örnek olarak kendi annesini gösteriyor:

> Annem Kürt Alevi geleneğinden bir kadın. Babamı kaybettikten sonra, amcam vardı başımızda aile büyüğü mesela. Amcam anneme şöyle demişti, dizini kır otur yasını tut. O güne kadar annem amcama hep saygı duyardı ama ilk defa o gün sesini yükseltti, ben çocuğumun davasının peşinden gideceğim; çünkü bu öbür çocuklarım için de gerekli dedi. Bu sessiz bir isyandı aynı zamanda. Önce kendi çocuklarından yola çıktı sonra tüm çocuklara genişledi bu bakış açısı ve ardından kadınlara mesajlar vermeye başladı, böyle bir noktaya geldi. Kadınlar birlik olun, evde oturmayın, oturarak yas tutarak bu zulüm bitmez gibi mesajlar vermeye başladı. Her kadında böyle olmuyor tabi ki. Mesela ben başka bir anneyi yakından tanıdım, susarak yasını tutan bir anneydi o, benim annem gibi değildi. O mesela, kahrından ölen bir anne oldu. Sokağa çıkabilseydi haykırabilseydi daha güçlü olacaktı. Yani bence acısını öfkeye ve eyleme dökemediği için kahrından öldü kadın (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere, başlangıçta sadece kaybedilme pratiği ile baş edebilmek ve kendi yakınlarının akıbetini öğrenmek için yola çıkan kadınlar, zamanla insan hakları ihlallerine duyarlı politik aktörler haline gelmişlerdir. Buradan bakıldığında, protesto eylemine katılmanın kişiyi kurban psikolojisinden çıkararak mevcut olana muhalefet etme gücünü veren bir var olma biçimi haline geldiğini görmekteyiz. Bu temel varoluş biçimi, CA protestosuna katılan kadınların bir toplumsal muhalefet odağı haline geldiğini göstermektedir. Eylemlere düzenli olarak katılan insan hakları aktivisti Umut, tanıştığı kayıp yakını kadınların insan hakları savunucularına ve politik aktörlere dönüşme süreçlerini şu şekilde aktarmaktadır:

> Az önce görüştüğün arkadaşı hatırlıyorum, ilk İHD kapısına geldiğinde, elinde çocuklarıyla hiç Türkçe konuşamayan ve kendini ifade edemeyen şaşkın bir kadın görünümündeydi. Ama bugün alanda, eylemde o konuştu. Ben onunla mesela Fransa'ya gittim ve bu kadın Fransa'da bir üniversitede konuştu. İşte bu mücadele onların aklını, bilgi birikimini ve direnç güçlerini değiştirdi ve dönüştürdü. Buraya gelen, burada oturan tüm Cumartesi Annelerinin ilk alana gelişlerini hatırlıyorum. İlk geldiklerinde çok şaşkın, ürkek ve korkan insanlardılar ve giderek bu mücadelenin içerisinde değiştiler, birer politik özne oldular. Her

> açıdan geliştirdiler kendilerini, dirençlerini, dayanma güçlerini, ifade güçlerini. Ayrıca çok zor bir hayatı kucakladılar. Buradaki kayıp yakını kadınlar, genellikle feodal ilişkilerin ağır bastığı toplumsal ilişkiler içerisindeler, kocalarını çoğu kaybetmiş oluyor ama kocalarının akrabaları, mahalleden komşuları, köylüleri, kayınvalide, kayınbaba vs. gibi büyük bir baskı objesinin içerisinde mücadele veriyorlar. Çetin bir mücadele bu. Açlık, yoksulluk ve parasızlık da var bunun içerisinde ve çoğu dayanışma ile aşılmaya çalışıldı bu sorunların. Diğer bir annemiz mesela, tamamen apolitik bir hayat sürerken bugün gerçek bir politik özne diyebilirim. Birçok politikacıdan daha iyi konuşur. Hemen hemen hepsi öyle eylemcilerin ve bunu böyle kitap okuyarak, ihtisas yaparak edinmediler. Tamamen hayat içerisinde oluşturdular bu bilinçlenmeyi ve onları güçlendirdi bu. İlk oturma eylemlerine geldiklerinde çok çekingendiler ama sonra hemen birbirlerine sahip çıkmayı ve dayanışmayı öğrendiler ve birlikte geliştiler aslında (Umut, Vakıf Çalışanı -Eğitimci, 58).

Umut ile benzer biçimde insan hakları aktivisti Zühre de, ataerkil düzene ve devlete karşı mücadele ederek yaşamanın zorluklarının dayanışma pratikleri ile aşılmaya çalışıldığını önemle vurgulamaktadır:

> Kayıp yakınları hareketinden genel bir insan hakları aktivizmine de evrilmiş oluyorlar aynı zamanda bu kadınlar. Devletle de burada yüzleşiyor aileler. Ve giderek aileler de politikleşiyor bu mücadele içinde. Özellikle, Batı'daki kayıplar için söyleyebilirim bunu. Polis bunu yapmaz, devlet bunu yapmaz noktasından devletin kaybetmeyi gerçekleştirdiği noktasına evriliyor fikirler. Üniversite öğrencileri, devrimciler, sol-sosyalist siyasetin içinden gelen insanlar, bunların kaybedilmesiyle aileleri de siyaseti okuyabilecek bir noktaya geldiler. Daha sonra aileler çocuklarının mücadelesini de devleti de okumaya başlıyorlar. Aileler burada birlikte olmayı, dayanışmayı öğreniyorlar. Eşi kaybedilen bir kadın mesela beni çok etkiler, bir işçi eşi. Ben oraya gidip oturuyordum ve eşimi arıyordum diyordu dertleştiğimizde. Yani ilk zamanlarda politik bir bilinçle yapmıyor bunu aslında. Zaten çok baskıcı bir çevreden geliyor. Sadece çocuklarına bakan bir ev kadını, dışarı ile hiçbir ilişkisi yok ya da çok sınırlı. Dolayısıyla çok baskı alıyor etrafından, sen gitme onlar şöyledir şeklinde. Mahalleli, komşu bile baskı yapıyor; çünkü burada oturanlara başka gözle bakıyorlar. Ama televizyonda görüyor eylemleri ve o da gidip oturuyor insanlarla birlikte. Orada diğer kadınlarla tanışıyor ve dayanışmayı görüyor işte. Kayınbabası da gelip oturmaya başlıyor sonra. Bu noktaya getiriyor, çocuklarını burada büyütüyor o kadın. Hem ataerkil düzenle hem devletle mücadele ediyor kadınlar özetle. Bir yandan kocasını arıyor diğer yandan da evinin düzenini sürdürüyor, çocuklarına bakmaya devam ediyor, evinin temizliğini yapıyor. Çalışmayı öğreniyor, yalnızlığı öğreniyor. Ve bunların hepsini buraya gelip giderken öğreniyor. Sokağa çıkıyor. Başka kadınların deneyimlerini görüyorlar ve onlardan da öğreniyorlar. Başkalarının mücadelesinden güç alıyorlar, işte bazı dayanışma dinamikleri için kan bağına gerek olmadığını da öğreniyorlar (Zühre, Mimar, 43).

Zühre ve Umut'un ifadelerinden yola çıkıldığında, kadınların bir protesto eylemine müdahil olmakla birlikte; yani ev kadınından protestocuya ve mağdurdan hak savunucusuna dönüştükleri süreçte kendi gündelik yaşamlarını ve bir bütün olarak hayatı tekrar ürettiklerini söyleyebiliriz. Hem devletin hem geleneksel aile pratiklerinin baskısına direnen bu eylemci kadınlar, gündelik hayatlarını politikleştirerek mücadelelerini yükseltmektedirler.

4.3.1.1. İnsan Hakları Savunucuları Olarak Kayıp Yakınları: Cumartesi Anneleri

Çalışmanın metodoloji bölümünde aktarıldığı gibi, Cumartesi Anneleri ve Cumartesi İnsanları isimlendirmeleri CA hareketini inşa eden iki temel protesto eylemcisi grubu oluşturan kadınların profil olarak farklarını ortaya koymaktadır. Kayıp yakını eylemciler, özellikle basının yakıştırması ve aralarında eylemlerin ilk yılları itibariyle annelerin sayıca fazla olması nedeniyle *Cumartesi Anneleri* olarak adlandırılmışlardır. Basının kayıp yakını eylemcilere bu ismi yakıştırması, çalışmanın üçüncü bölümünde detaylı şekilde ele alınan Plaza De Mayo Anneleri ile benzerlik kurulmasından ileri gelmektedir. Buradan hareketle, annelerin özellikle eylemlerin ilk yıllarında öncü bir rol oynadığı söylenebilir. Bir kız kardeş olarak eylemlere katılan Ayla, anneliğin eylemlerdeki ağırlığını şu şekilde ifade etmektedir:

> Ben eylemlerin bu kadar uzun sürmesinin ilk nedeninin kadınların direnci olduğunu düşünüyorum. Çünkü annelik duygusu çok önemli bir şey, evladını kaybetmiş bir anne var ortada. Elbette baba olmak da çok önemli ama çocuğun ateşi çıktığında sabaha kadar uyumayan annedir. Annelik hassasiyeti, kadınlık hassasiyeti, daha bir duyarlı ve ısrarlı olmak kadınlara özgü diye düşünüyorum. Kadınlar yaşlansa da artık, bu sadece yaş almanın verdiği yorgunluk; yoksa o kadınlar her hafta yine gelirler. Galatasaray'ın bu kadar uzun sürmesinin nedenini ben tamamen kadınların ve annelerin ısrarı ve direncine bağlıyorum. Evlat acısını ve eş acısını bu kadar yoğun yaşamaları ile ilgili bir durum (Ayla, Gazeteci, 42).

Annelerin eylemler sürecinde yaşadıklarına bakıldığında, kamusal olarak yası tutulamayanları kamuoyunun gündemine getirdiklerinden sözde anne olmakla suçlanmaktadırlar. Yurttaş olarak algılanmayan kaybedilenlerin anneleri olarak görülen Cumartesi Anneleri, devletin meşru annelik kurgusunun tam karşısında yer almaktadırlar.

Daha önceki bölümde, Sara Ruddick'in (2009, s. 15) anneliğin kültürel bir inşa olduğunu ifade ettiği yaklaşımından söz etmiştik. Buradan yola çıkıldığında, Cumartesi Anneleri örneğin *Şehit Anneleri* gibi sistemin ideal annelik olarak kurguladığı annelik kuruluşuna uymamaktadırlar. Ancak, anneler bu algıyı kırmak ve çocuğunu arayan anne modelinin meşruluğuna gölge düşürmemek için, eylemlerde hiçbir sembol kullanmamışlar, çoğu Kürt olmasına rağmen Kürt kimliklerini değil anne kimliklerini ön plana çıkarmışlar, çocuklarının politik kimliğini ön plana çıkarmadan kaybetme pratiğinin bir insan hakkı ihlali olarak ortaya konulmasına çalışmışlardır (Kazak, 2009, s. 50). Eylemlere destek veren insan hakları aktivistleri de elleri öpülesi ve saygı

duyulası anneler imajına gölge düşürmemeye dikkat etmektedirler (İvegen ve Baydar, 2006, s. 709). Bu özen, bir dereceye kadar eylemlere meşruluk sağlamıştır.

Bir çatışmada ölen ve cesedi kayıp olan; dolayısıyla zorla kaybedilme tanımına nitelik olarak uymayan bir kişinin annesi olarak Şule, Cumartesi Annelerinin eylemlerine katılmak istediğinde CAH eylemcilerinin kamuoyundaki meşruiyete gölge düşürmemek için özellikle çaba gösterdiklerini şu şekilde aktarmaktadır:

> Cumartesi Annelerinin arasına katılabilmek için arkadaşlardan izin aldım, çocuğumun fotoğrafını öyle getirdim. Sonuçta gözaltında kayıp değil çünkü; kayıp ama çatışmada ölen biri. Gerilla fotoğrafı olmaz bu eylemde dediler bana. Başka fotoğraf getirdim. O şekilde düzenli olarak oturma eylemlerine katılıyorum (Şule, Ev Kadını, 74).

Annelerin eylemlere katılma sürecinde yaşadıkları ikinci zorluk, evdeki mevcut düzenin sürdürülmesi gereği ve eylemlere gitmenin gündelik akışı sekteye uğratan bir faaliyet olarak karşılarına konulmasıdır. Eylemlere düzenli olarak katılan Gülsüm, protesto eylemlerine katılmadan önceki gündelik hayatını şu şekilde ifade etmektedir:

> Ev hanımıydım, evimdeydim. İnsan severdim, insan sevgisi hep vardı bende. Ben insan ayrımı yapmam. Hepsini severdim. Ama hiç neyin ne olduğunu bilmezdim. Yurdum yıkardım, ben dedikodu da sevmezdim evimdeydim genelde. Çocuklarımı yedirirdim, içirirdim, dokurdum, giydirirdim, hayatım böyle geçerdi. Bir gün oldu ki, çocuğum politik faaliyetlere katılmaya başladı ve gözaltına alındı. Benim de dünyam değişti o zaman. Cumartesi Anneleri eylemlerine giderken eşim benimle birlikte gelmezdi, emekçiydi çalışıyordu. Ama bana da giderken türlü zorluk çıkarırdı, zaten oğlumla da 12 Eylül'de çok tersleşmişlerdi. Eve barka koymazdı, gece oğlumu camdan alırdım içeriye. Beni de oğlum yakalandıktan sonra tutamadı evde. Elimden geldiğince evin işini de aksatmamaya çalışırdım, sabahlara kadar iş görürdüm evde; ama oğlum alındıktan sonra hiçbir güç ve kimse engelleyemedi beni (Gülsüm, Ev Kadını, 76).

Görüldüğü üzere, kadınların ev içi sorumluluklarla ve özel alanla özdeşleştirildiği cinsiyetçi anlayış, onların bir eyleme katılmak için kamusal alana dâhil olmalarında bir engel teşkil etmektedir. Buna rağmen anneler, bu zorlukları aşarak mücadele etmenin yollarını bulmuşlardır. Gülsüm ile benzer şekilde, Şule de eşinin eylemlere katılmasını istemediğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Cumartesi Anneleri ile başından beri beraberim. Şiddet de gördüm, çok gözaltına da alındım. Eşim de tepki gösteriyordu, gitmemi istemiyordu. Engellemeye çalışıyordu. Uzun göz altılarım oldu mesela. Eşim bana çok yalvardı, sen hastasın bu kadar yıpranma gitme artık dedi. Ben de ona dedim ki, ben senin yüzünden çocuğumu son kez göremedim, beni götürmedin o zaman. Çocuğumla görüşeceğim zaman o başka şehirdeydi, sonra görürsün acelemiz var şimdi diye köye götürdü beni eşim. O son oldu, çocuğumdan bir daha haber alamadım. Ben şimdi onu aramak için her şeyi yaparım, her yere de giderim sen bana karışma dedim. Ölmediysem ben Galatasaray'dayım, Cumartesi Annelerinin yanındayım. Ama eşim korkuyor, ben de zaten tek geliyorum. Hiçbir çocuğumu da getirmedim o nedenle. Mücadeleyi ben tek başıma sürdürdüm, sürdürüyorum da (Şule, Ev Kadını, 74).

Kadınların 22 küsur yıllık eylemlilik sürecinde, hem evlerinde hem de toplumsal hayatta karşılaştıkları engeller sonucunda geçirdiği dönüşümü Cumartesi Annesi Hadiye şu şekilde özetlemektedir:

> Çocuğumu aramak için televizyonlara çıktım. Karakollara gittim, avukat tuttum. Her yerde aradım. Kardeşlerim memleketten aradılar, bizi rezil ettin dediler, kamusal alandaki bu arayışım ailemi rahatsız ediyordu. Hem de beni oğlumun babası olmadığı için sen sahip çıkamadın diye suçluyorlardı. Bu 22 yılda, nerede bir adaletsizlik çıkarsa ordayım, bir yönüyle politik olarak bilinçlendim. Ama bana dünyayı verseler, ciğerim benden koparılmış, bir şey ifade etmiyor. Yani bir yönüyle bilinçlendim, daha iyi bir birey oldum; ama öte yandan dünyayı bana verseler bir anlamı yok. Dünyamı başıma yıktılar. Bu acıyı yaşıyorum (Hadiye, Ev Kadını, 71).

Kayıp yakını kadınlar açısından protestocu profillerine bakıldığında, gündelik hayatın kayıpla yakınlığın düzeyi ile alakalı olarak farklı biçimlerde dönüştüğü görülmektedir. Örneğin çocuğunu arayan anne, eşini arayan kadın, babasını arayan kız çocuk gibi çok farklı eylemci profilleri, protestoya müdahillik deneyiminin farklı biçimlerde açığa çıkmasını sağlamaktadır.

Annelerin mücadeledeki öncülüğün yanı sıra eşler de, kayıpların akıbetinin aranması sürecinde aktif eylemciler olarak yer almışlardır. Eşlerinin kaybedilmesiyle birlikte, evin tüm sosyal ve ekonomik sorumluluğunu yüklenen kadınlar için ayrıca bir mücadele başlamıştır. Sokakta verilen mücadele içerisinde politik aktörleşme yolunda ilerlerken, aynı zamanda hayatın içerisinde de var oluş mücadelesi veren eşler, türlü zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar. Eşi 1995 yılında kaybedilen Handan, yaşadığı sıkıntılı süreci şu şekilde ifade etmektedir:

> Günlük yaşamımızda sabah kalkıyorduk çocuklarımızla uğraşıyorduk. Çocuklara yemek yapmak, çamaşır yıkamak; yani normal ev işleri ile uğraşıyordum. Arada bize yakın olan yerlerden, atölyeden iş alıp yapıyordum evde zaman geçsin diye. Eşim kaybolduktan sonra benim tamamen her şeyim altüst oldu diyelim. Bir yandan çocuklarıma hem annelik hem babalık yapmak zorunda kaldım, yani her iki görev bir kişiye kaldığı için gerçekten çok zorlandım. Bir yandan hani eşimi kaybettim şimdi normal bir ölüm olsaydı evimde oturup onun belli bir süre yasını tutup hayatıma devam edecektim. Ama kayıp olayı o kadar farklı bir şey ki; yani hayatta senin canından bir parça eksik, bir canın kayıp ve nerde olduğunu bilmiyorsun. Bu olay gerçekten benim hayatımı altüst etti. Benim beş çocuğumun babası hayat arkadaşım kayıp, yani insan dünyaya bir kere geliyor. Bizim Kürtler tarafında öyledir, yani belki herkes için öyle, bizde birisiyle evleniyorsun ömür boyu onunla kalmak durumundasın. Ama ben eşimi gerçekten çok seviyordum. Onun için bir yandan onu bulmak için mücadele etmem gerekiyordu, diğer tarafta çocuklarım bana emanet kaldığı için her iki görevimi de yapmak gerçekten çok zordu. Ama belki eşimin verdiği cesarettendir, ben kendime çok güveniyordum. Ben gerçekten çok direndim, yani zayıf bir kadın olsaydım belki bunların hepsini bir arada yapamazdım. Ben ki zor şartlar altında köyde büyüyen bir insan olarak bir metropolün içine düştüm. Dil de bilmiyordum, mecbur kaldığım için Türkçeyi öğrendim önce. Bir yandan kayıplar mücadelesi verirken diğer yandan da çocuklarımı büyütmeye devam ediyordum (Handan, Dernek Çalışanı, 55).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, kadınlar eşleri kaybedildikten sonra birçok mücadele cephesinde birden savaşmak zorunda kalmaktadırlar. Eşleri kaybedilen kadınlardan oluşan bu topluluğu, *yoksul ve erkeksiz kadın cemaatleri* olarak adlandıran Serpil Sancar (2001, s. 30) kaybedilmeden sonra çoğu kadının aile büyükleriyle büyük şehirlerin gecekondu mahallerine yerleştiğini, göç ve ekonomik bunalımla mücadele etmek zorunda kaldığını belirtmektedir. Eşi kaybedilen Sıdıka, yaşadığı zorluğu şu şekilde ifade etmektedir:

> Eşim kaybedilmeden önce günlerimiz güllük gülistanlıktı. Kocam müteahhitlik yapıyordu, emlakçılık yapıyordu. Evimiz her şeyimiz vardı, durumumuz iyiydi. O zaman Urfa'daydık. Eşim kaybolunca İstanbul'a geldik. Biz buralarda, yabancı yerde çok çektik. Çocuklarım da benimle beraber çekti tabi. Akrabalarım mesela eylemler için bana gitme diyorlardı, korkuyorlardı. Tabi kendilerince onlar da haklı; ama ben de diyordum ki benim evimden insan kaybolmuş ben bunu nasıl kabul ederim. Çocuklarım çok küçüktü ama ben eylemlere düzenli gelip gittim. Üç çocuğumu okuldan çıkarmak zorunda kaldım, geçinemiyorduk. Konfeksiyonda, orda burda çalışmaya başladılar. Bir tek en küçük kızım okuyabildi. Çektik; ama buralara geldik, çok şükür yine de (Sıdıka, Ev Kadını, 76).

Görüldüğü gibi, eşleri kaybedilen kadınların bir kısmı okuma yazma bilmemek ya da Türkçe bilmemek gibi zorluklarla baş etmek zorunda kalmışlardır. Neredeyse tamamı çocuklarının bakımını tek başına üstlenmek durumunda kalarak; bir yandan eşlerini aramaya öte yandan gündelik hayatın akışını sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu mücadele sürecinde, hem politikleşmişler hem de ev içi rollerinin devamlılığını sağlamaya devam etmişlerdir.

Eşi kaybedilmeden önce Güneydoğu illerinde bir yaşam sürdüren kadınlar için toplumsal kodlar büyük sıkıntı oluşturmaktadır. Eşin politik kimliğinin sorumluluğunu bilip ona göre davranma yüküyle karşı karşıya kalan kadınlar, eşleri kaybedildikten sonra bir nevi erkekleştiklerini belirtmektedirler. Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi'nin eşleri kaybedilen kadınlarla yaptığı bir saha araştırması kapsamında yapılan görüşmelerde, eşi kaybedilen bir kadın bu erkekleşme sürecini şu şekilde ifade etmektedir: *"Eşim kaybolduğundan beri zaten ben hiç kadın değildim, artık ben erkeğim."*(Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2014, s. 45). Burada, politik ve kamusal alanın aslında erkek öznelere açık bir alan olarak görüldüğü ve kadınların özel alanın sıradan insanları olarak nitelendiği toplumsal algının ne kadar belirgin olduğunu görmekteyiz. Aslında, kadınların erkekleşme süreci olarak ifade ettikleri durum; politik özneleşmelerine karşılık gelmektedir. Eşleri kaybedildikten sonra kendi mekânları

olarak içselleştirdikleri evlerinden çıkan ve kamusal bir arayışa müdahil olan bu kadınlar artık kamusal özneler olarak kendilerini var etmektedirler.

Aynı raporda, eşi kaybedilen kadınlardan birinin şu ifadeleri Kürt toplum yapısında kadınların durumunu ve özellikle eşin kaybının yarattığı travmayı özetler niteliktedir:

> En zor olanı insanın evinin viran olmasıdır kızım. İnsanın eşinin gitmesi insanın oğlunun derdinden de büyük oluyor. İnsanın kardeşinin gitmesinden de büyük oluyor. İnsanın evinin acısı her şeyden büyük oluyor. İnsan duvarsız kalıyor. İnsan, başka insanların yanında kıymetsiz kalıyor. Yani insanın duvarı olmayınca (Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi Raporu, 2014, s. 43).

Doğu'dan İstanbul'a göç edenlerin verdikleri mücadele yanında, İstanbul'da olanların durumu da çok farklı değildir. Eşi kaybedilen kadınlardan biri olan Birsen Gülünay, gündelik hayatındaki ve bilincindeki dönüşümü; buna bağlı olarak oluşan yeni yaşantısını şu şekilde aktarmaktadır:

> Evlendiğimizde ben 16, eşim 21 yaşındaydık. Yani ben 16 yaşımda gözümü onda açmıştım. Eşim bir kent gerillası olmuştu, sokaklarda dünyayı değiştirmek için savaşıyordu. Ama benim politik bilinçlilik seviyemi arttırmayı hiç denemedi. Bir gün dışarı çıkarken ben de yanında gitmek istedim, bu işler sana göre değil dedi bana. Ben kendimi çok yetersiz hissetmiştim o zaman. Cesur savaşçılardı. Dünyayı daha eşit ve yaşanabilir bir yer yapmak için uğraşıyorlardı; ama bunun için feodal taraflarını terk etmeleri gerektiğini bilmiyorlardı. 1992 yılında ilk defa İHD'ye gittiğimde, işte böyle etekli yüksek topuklu ayakkabı giyen bir ev hanımıydım. Her şey benim için çok yeniydi. İlk öğrendiğim şey, devlet insanları kaybediyor gerçekliğiydi. Solcu bir gazetede aşçı olarak çalışmaya başladım. Çünkü kiramı ödemek ve çocuklarıma bakmak zorundaydım. Bir gün eylemlerde saçım uzun olduğu için polis çekti saçlarımı, çekmek kolaydı çünkü. Yine kısa eteğim vardı, kaçarken açılmıştı. O günü hiç unutmuyorum. Şimdi o zamanki halimden çok farklıyım, çok okudum, çok tartışmalarda bulundum kamusal alanlarda. Keşke eşim de benim şimdiki halimi görebilseydi, benim yoldaşım da olurdu o zaman[103] (Aktaran: Karaman, 2016, s. 384).

Görüldüğü üzere, kadınların eylemlere müdahil olmakla birlikte politik bilinçlenme sürecine girdikleri söylenebilir. 90'lı yılların kayıplarından Hasan Ocak'ın kız kardeşi Maside Ocak, cumartesi günleri düzenlenen oturma eylemlerinin kadınlar için ne kadar önemli bir dönüşüm sürecine işaret ettiğini şu sözleriyle ifade etmektedir: *"Oradaki aileler aynı gelenekten çıkıp orada buluşmuş insanlardı. Devletin ve aşiretin baskısından kurtulup her şeye meydan okuyan bir tavırla meydana çıktılar. Bu, kadınlar*

---

[103] Rezzan Karaman'ın makale çalışması için kayıp eşi Birsen Gülünay ile yaptığı mülakat verilerinden alınmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Karaman, 2016).

için büyük bir devrimdi; ama kayıplarımızı bulmamız için çok daha büyük bir adımdı." (Aktaran: Tahaoğlu, 2013).

CA eylemlerine katılan bir diğer kayıp yakını grubu, kız kardeşler oluşturmaktadır. Önce anneleriyle birlikte alana gelen kız kardeşler, daha sonraki süreçlerde annelerinin sağlık problemleri yaşamaları ya da yaşlanmaları gibi gerekçelerle mücadeleyi omuzlayan kesim olarak aktif bir mücadele vermektedirler. Bir kayıp kardeşi olan Fahriye'nin yaşadığı dönüşüm, en az eşler ve anneler kadar kardeşlerin de zor aşamalardan geçtiklerini ortaya koymaktadır:

> Biz kırsal kesimden gelen bir aileyiz. Ben bilinçsiz bir insan değildim, ama ben bir köy geliniydim. Benim evimde oturmam lazımdı. Ama işte, bir ananın öfkesi bir bacının öfkesi dünyayı yıkar. Ölüm mölüm, kurşun murşun işlemez artık ona. Bacı ne zaman öfkelenir, ciğeri elinden alınırsa o zaman öfkelenir. Benim altı tane çocuğum var, ama hiçbiri abimin yerini tutamaz. Çünkü Allah'ın emriyle ölmedi o. Abimin acısı bana derinden işlemiş, ben abimi reddedemem. Eylemlere de sürekli gelip gittim. Çocuklarım anne gitme diyordu bana, ben de çocuklarıma eyleme gittiğimi hiç söylemiyordum. Komşuya gidiyorum, gezmeye gidiyorum, iş buldum çalışıyorum diyordum, akılları yetene kadar öyle oyalıyordum. Bazen derlerdi, anne neden moralin bozuk yüzün asık diye. Ben de işyerinde patron azarladı derdim. Anne ne kötü patronmuş derlerdi o zaman. Sonra anne çalışıyorsun ama para getirmiyorsun, o ne biçim iş demeye başladılar. Evde de sabahlara kadar çalışıyordum, sırf beyim bir şey demesin çocuklarım mağdur olmasın diye. Benim eşimin tarafından akrabam olan kaynatamın kardeşi sen nereye gidiyorsun niye konuşuyorsun gibisine saçlarımı yolmuştu mesela, sen gitme dedi bana; çünkü korkuyorlardı (Fahriye, Ev Kadını, 50).

Genelde kız kardeşlerin ve eşlerin en yoğun yaşadığı pratik sorun eylemlere giderken çocuklarla kimin ilgileneceği olmaktadır. Eşi kaybedilen Handan, beş çocuğu ile bu mücadeleyi sürdürmenin zorluklarını şu şekilde ifade etmektedir:

> Mesela anne bu hafta gitmesen gibi cümleleri oluyordu çocuklarımın. Ben eylemlere giderken en küçük üç çocuğumu evde bırakıyordum, üçüncü çocuğum küçük iki çocuğuma bakıyordu. Yalnız bırakıyordum; ama arkadaşlara tembihliyordum ben gitmek zorundayım diye söylüyordum. Ben gitmesem o gitmese kim bu mücadeleyi verecek. Bazen çocukları da getirirdim, bir zamandan sonra kimse gelmek istemedi artık. Bir kere şehir dışında bir panele gitmem gerekti, ben o zaman çocukları da yanımda götürmek zorunda kaldım, benimle gelmek istemediler. 7 yaşında olan çocuğuma bağırdım o zaman, o da bana şunları söyledi, hiç unutmuyorum. Bana, ben senin gittiğin yerleri artık öğrendim. Galatasaray, adliye sarayları, karakollar, İHD ve ben hepsinden artık nefret ediyorum, seni televizyonlarda gözaltına alınırken görmekten de nefret ediyorum artık, dedi. Çocuklarımın da psikolojisi kötü etkileniyordu tabi ki. Okula gidiyorlardı, şiddet gördüğümüz zamanlarda televizyon o görüntüleri veriyordu, arkadaşları senin anneni televizyonda gördük diyorlardı mesela. Akrabalarım da istemiyordu, çocukların var gitme, zaten artık onu geri getiremezsin diyorlardı bana. Ben öyle dediklerinde çok sinirleniyordum. Yani siz hala bu beyinle mi bakıyorsunuz olaya diyordum, bir insanın kaybolmasının ne demek olduğunu bilmiyorlar çünkü (Handan, Dernek Çalışanı, 55).

Zorla kaybetme anneler, eşler ve kız kardeşler açısından birçok zorluğu içinde barındıran ve gündelik hayatta kırılma yaratan travmatik bir olaydır. Kaybedilme anından itibaren, kaybın aranması süreci gündelik hayatı bir yönüyle kalıcı bir dönüşüme uğratırken; diğer taraftan kaybedilmeden önce var olagelen ev içi sorumlulukların ve çocuk bakımının aynı şekilde devam ettirilmesi gereği kadınları çetin bir mücadelenin içerisine çekmektedir. Tüm bu zorluklara, feodal anlayış ve cinsiyetçi yaklaşımlar eklenince mücadele daha da zorlaşmaktadır.

Çocuklar açısından, çocukluğun gerektiği gibi yaşanamaması büyük bir kırılmaya sebep olmaktadır. Babası zorla kaybedilen Helin, içinde bulunduğu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> İlk başladığında eylemlere katılıyordum annemle birlikte; ama o zaman çok küçüktüm pek hatırlamıyorum. O dönemlerde çok fazla polis şiddeti yaşandığından annem zaten zorunda kalmadıkça bizi götürmek de istemiyordu. Ablam çalışıyordu, benden küçük kardeşlerime ben bakıyordum, annem de eylemlere gidiyordu. Sıklıkla gözaltına alınıyordu, bazen cumartesi gidip pazar ya da pazartesi geliyordu örneğin. 2009 sonrası eylemlilik sürecinde ise aktif olarak katılıyorum artık, zaten komisyonda da çalışıyordum. Çocukluğumda çok etkilendim elbette, ben o kadar küçük yaşta bu kadar sorumluluk almak zorunda kalmayacaktım mesela, babamın kaybedilmesi hepimizin gündelik hayatında bir kırılma yarattı. Annem eylemlere gittiği için ben küçük yaşta kardeşlerimin sorumluluğunu almak zorunda kaldım (Helin, Sekreter, 33).

Anneler, eşler ve kız kardeşler eylemlere giderken aile içerisinde yaşanan birtakım zorlukları aşarak alana çıkmaktadırlar. Buna karşılık, çocuklar açısından bakıldığında birçoğunun eylemlere katılma süreci 2009 sonrasında genellikle polis müdahalesinin minimum düzeyde olduğu bir zaman dilimine denk geldiğinden çoğu aileleri tarafından desteklenerek alana gelmektedir. Kayıp çocuğu, yeğeni ya da torunu olan görüşmecilerden elde edilen verilere bakıldığında, eylemlerde aileyi kendilerinin temsil ettiğini gururla aktarmaktadırlar. Babası kaybedilen Diyar'ın şu sözleri, bu tespiti desteklemektedir:

> Ben İstanbul'da oturuyorum. 10 senedir İstanbul'dayım. Babamın kaybedilme olayı 25 sene önce Şırnak'ta oldu, evlenince İstanbul'a geldim ben. Sekiz kardeşiz, ailem Şırnak'ta. İHD'nin faaliyetlerinden hep haberim vardı, televizyonda filan görüyordum. Haberim vardı ancak iletişimimiz yoktu. Sonra ben de katılmak istedim. Babamı bulmaları için babaannem, annem, abim İHD'ye başvurmuştu. Eylemlere 4-5 senedir geliyorum. Babaannem Şırnak'taki oturma eylemlerine katılıyordu; ancak şimdi yasak olduğu için gidemiyorlar. Abim bana dedi ki; sen de İstanbul'daki eylemlere katılsan çok iyi olur. Buraya geldim baktım her şeyi söyleyebiliyorsun, özgürce konuşabiliyorsun, bize yardımcı oluyorlar, ben de katılmaya başladım. Şırnak'taki eylemlere göre, Galatasaray'da daha özgür bir ortam var. Ben okula gidemedim. İnsan okumayınca, kitap okumayınca bilemiyor. Buraya gelince, insanlara katılınca baktım daha özgürce bir ortam, daha güzel

> kendini ifade edebiliyorsun. Buraya gelene kadar, kendimi özgür hissetmiyordum, eylemlere katıldıktan sonra kendimi daha özgür hissediyorum. İstanbul'a gelip cumartesi eylemlerine katılınca, ne hakkın var bir insan olarak hangi haklara sahipsin daha iyi anladım, bir bilinçlenme sağladı bu bana. Buraya gelirken de kimse tarafından engellenmiyorum. Ben bu eylemlere katıldıktan sonra okuma yazma öğrenmeye başladım. Çünkü insan okumayınca neye hakkı olduğunu neye olmadığını bilemiyor. Bunun için okuma yazmaya başladım. Bizim ailemizi Galatasaray'da ben temsil ediyorum. Buraya gelmeden önce toplum içinde babamın hikâyesini anlatmak için o cesareti kendimde bulamıyordum. Ama buraya gelince baktım, insana çok güzel sahip çıkıyorlar. Bir süredir babamın anmalarında ben konuşuyorum, babamın kaybedilmesini anlatıyorum (Diyar, Ev Kadını, 34).

Görüldüğü gibi çocuklar, yeğenler ve torunlardan oluşan kuşak, evden kamusal alana çıkarken genellikle bir engelleme ile karşılaşmamaktadır. Ancak, bu kuşak kendilerinin ifadesiyle *korumacılık* içgüdüsüyle sıklıkla karşılaşmakta ve zaman zaman bununla mücadele etmeleri gerekmektedir. Amcası kaybedilen ve her hafta Galatasaray'a düzenli olarak gelen Şebnem, eylemlere gelirken karşılaştığı ve bir şekilde aşması gereken korumacılığı şu şekilde aktarmaktadır:

> Babaannemin, babamın, amcamın mücadelesini ben burada devraldım, ben yürütüyorum. Kendi annem her cumartesi beni evlatlıktan reddediyor. Gerçekten hiç istemiyor buraya gelmemi. Ben hani her cumartesi bin bir kavgayla geliyorum buraya, mutlaka her hafta tartışıyoruz. Eylemlere bu psikoloji ile geliyorum, sonra burada on tane yirmi tane annenin evladı oluyorum, bir anda sarılıp sarmalanıyorum, bu açıdan çok değişik bir duygu. Annem sadece amcamın anmalarına geliyor, o da senede bir kere oluyor zaten. Ben annemi bir şekilde alıştırıyorum, bunun mücadelesini veriyorum. Anlatıyorum; hani bak sen de bu annelerden birisi olabilirsin, olabilirdin diye. Son üç dört senedir çabamla biraz daha sakinleşti işte (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı gibi, korumacılık genellikle ailelerin çocuklarına zarar gelmesi endişesinden kaynaklanmakta olup; zaman zaman mücadele edilmesi gereken bir davranış pratiğine dönüşebilmektedir. Bu endişeyi ve eylemlere etkisini babası kaybedilen Helin, şu şekilde ifade etmektedir:

> Çok politik bir aileden geldiğimiz için aslında her zaman kamusal alanda yer aldık, beş yaşında eylem yapan çocuklardık mesela. Böyle yetiştiğimiz için bir kadın olarak geride durmak ve eylemlere katılmaktan imtina etmek bizim ailede var olan bir durum değildi. Kendimi bir eylemlilik içinde düşünmemek ve kamusal alanın benim için yasaklı olduğunu düşünmek benim için çok zor, çünkü politik bir ailede yetiştim. Kadın şunu yapmaz tarzında aileden empoze edilen hiçbir şey yoktur. Ama bazen polisin müdahalesinin beklendiği eylemlerde birbirimize yönelik korumacı bir yaklaşımımız oluyor. Annem o zaman bana sen gelme diyor mesela, ben de aksine sen hastasın sen gelme diyorum. Ama bu tamamen koruma güdüsüyle ilgili. Yoksa yasakçı bir anlayışla eylemlerimizin engellenmesi söz konusu değil (Helin, Sekreter, 33).

Benzer bir şekilde, kayıp yakını eylemcilerden Dilan da eylemlere gelirken korumacılık davranışıyla sıklıkla karşılaştığını ve bu durumun bazen zorlayıcı olabildiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

> 90'lı yıllarda bazen annemlerle eyleme geliyordum arada bir, çok hatırlamıyorum ama. Sadece saldırı olduğu bir günü hatırlıyorum. Oturacakken saldırdılar, Habitat[104] toplantısının olduğu seneydi, bir toz kalktı tozun içinde kalakaldım. Teyzemin beni alıp o toz yığınından çıkarıp bir mağazaya sığındığımızı hatırlıyorum mesela. Ben bilinçli olarak 2009 ve sonrasında gelmeye başladım. İlk zamanlar geldim ama kaldıramadım psikolojik olarak. Terapi süreciyle yaşadıklarımı, deneyimlerimi bilince çıkarmaya başladım, açığa çıkardım. Sanki daha önce başkasının başına gelmiş gibi dışarıdan bakıyordum olaylara. Yadsıyordum belki de. Sanki arada bir filtre vardı. Terapide yas üzerine çok çalıştığımız için zamanla aştım. Böyle bir kayıp hikâyesini yok saymak istiyorum bazen, bazen de gurur duyduğum oluyor. Hayatımda iz bırakan travmatik bir olay benim için. Çalışmadığım süre boyunca geliyorum buraya artık. Komisyonda üye değilim ama ben de geldiğimde komisyonla birlikte çalışıyorum, yapılması gereken işlere ortak oluyorum. Ailem, annem mesela ben gideyim sen gitme dediği çok oluyordu, ufak engellemeler oluyordu, korkudan kaynaklı; ama ben gidiyorum yani (Dilan, Arkeolog, 30).

Özetle, kayıp yakını kadınlardan oluşan CAH eylemcileri profiline bakıldığında, kadınlar, eşler ve kız kardeşlerden oluşan grubun, evden kamusal alana çıkarken türlü zorluklarla karşılaştıkları söylenebilir. Yakınlarının kaybedilmesiyle kamusal alanda gerçekleştirilen politik bir eyleme ilk defa katılan kadınlar, evde genellikle eşlerine karşı, sokakta devletin kaybedilme pratiğine karşı, toplumda ise genel olarak kadın eylemci olmanın ve bir hak arama mücadelesine angaje olmanın getirdiği tüm baskılama araçlarına karşı çok cepheli bir mücadele yürütmüşlerdir. Çocuklar, yeğenler ve torunlar açısından bakıldığında ise, genelde korumacılık duvarı ile karşılaşmışlar; ancak üst kuşaklar kadar engellenmemişlerdir. Son tahlilde, kayıp yakını kadınların protestocu kimliği kazanmaları sürecinde farklı biçimlerde engellemelerle karşılaştığı ve gündelik hayatlarına dair birçok problemi kendi aralarındaki dayanışma pratikleriyle aştıkları görülmektedir. Dayanışmanın önemini eşi kaybedilen Sıdıka, şu sözlerle ifade ediyor:

> Biz burada mutlu olduk, yani diğer ailelerle tanıştığımız zaman. Bir anlamda teselli olduk diyelim. Bizim gibi insanlar çok, buradaki herkes birbirinin aynısı, aynı acıyı yaşıyor. Yani derdimiz birdir, o nedenle bir arada duruyoruz. Benim için bir aile gibidir, aileden de ötesidir hatta. Mesela benim eltilerim var, akrabalarım var. Ama ben buradaki insanları kendime daha yakın görüyorum, çünkü hem derdimiz bir hem amacımız bir. Dertleşiyoruz burada (Sıdıka, Ev Kadını, 76).

Eş, kardeş, çocuk ya da anne olarak kayıp yakını kadınlar, eylemlere müdahil olmakla hem gündelik hayatlarını kalıcı bir biçimde dönüşüme uğratmakta hem de politik olarak

---

[104] Birleşmiş Milletler İnsan Yerleşimleri HABİTAT II Zirvesi, 8 Haziran 1996'da İstanbul'da gerçekleştirilmiştir. HABITAT'ın bu toplantısı için Türkiye'ye gelen yabancı uyruklu insanların çoğu Cumartesi Annelerine destek vermek için oturma eylemine katılmışlardır. Ancak, polis bu eyleme müdahale ederek 700 kadar insanı gözaltına almış; yabancılar dâhil, gözaltına alınan tüm eylemciler sürüklenerek otobüslere bindirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Tanrıkulu, 2003).

bilinçlenmektedirler. Gündelik hayatlarında kökten değişimler olması da esasen bu bilinçlenme süreciyle doğrudan alakalıdır. Görüşmecilerin istisnasız olarak hepsinin kendini insan hakları savunucusu olarak tanımlaması mağduriyetten; yani kayıp yakınlığından politik aktörlüğe geçişi göstermektedir.

Örneğin, kayıp torunu Berfin bu dönüşümü kendi sözleriyle şöyle ifade etmektedir:

> Burada konuşma yapıyorum, sonra Youtube'da izliyorum nasıl konuşmuşum nerede yanlış yapmışım diye bakıyorum. Bu aslında benim okuldaki ve hayattaki başarımı da etkileyecek bir şey. Ders anlatmam gerekiyor, sunum yapmam gerekiyor mesela okulda, konuşmalarıma bakıyorum hangi kelimelerde ne hatalar yaptıysam onu düzeltmeye çalışıyorum. Geçen senelere baktığımda mesela fazla duygulandığımdan kendimi ifade edememişim çoğu zaman, bu hafta duygularımı kontrol edebilmişim daha iyi konuşmuşum. Yani eylemlere katılmak kesinlikle benim kendime duyduğum özgüveni arttırıyor. Başka ortamlarda da daha çok kendimi ifade edebiliyorum artık (Berfin, Öğrenci, 22).

CAH eylemcileri olarak kayıp yakını kadınların insan hakları savunucularına dönüşümü sadece kayıp odaklı mücadele açısından değil; diğer insan hakları ihlalleri konusunda da seslerini yükselttikleri bir sürece karşılık gelmektedir. Örneğin, Cumhuriyet gazetesine ve diğer muhalif basın öğelerine yapılan baskılara karşı seslerini yükselten kayıp yakını kadınlar Cumartesi Anneleri adına, gazetenin önüne giderek bir basın açıklaması yapmış; gazete ve çalışanlarına destek olmuşlardır. Yaptıkları basın açıklamasında, şu ifadelere yer vermektedirler:

> Bugüne kadar yanımızda olan tüm basın kuruluşları kapatıldı. Şimdi Cumhuriyet'i de kapatmaya çalışıyorlar. Özgür basını susturmalarına izin vermeyeceğiz. Yanlarında olmak için tüm olanaklarımızı kullanmak zorundayız. Bugün Cumhuriyet'in yanında olun. Yoksa yarın sizin de kapınız çalınacak (Agos, 2016).

Bu ifadeler, kayıp yakını kadınların gündelik hayatlarını tarumar eden ve kapılarını çalanlara karşı; hak ihlaline uğrayan tüm insanların ve kurumların haklarını savundukları bir politikleşme süreci yaşadıklarını örneklemektedir.

Gündelik hayatlarındaki bu dönüşüm sürecinde, yaşadıkları zorlukları aşma yolunda kadınlara en büyük desteği ise, insan hakları aktivistleri vermişlerdir. Dayanışma sadece kayıp yakınları arasında değil; aynı zamanda Cumartesi İnsanları olarak isimlendirilen ve insan hakları aktivistlerinden oluşan, düzenli olarak eylemlere gelip destek veren insanlar ile de kurulmaktadır. Buradan hareketle, bir sonraki bölümde protestoyu örgütleyen bir diğer grup olarak Cumartesi İnsanları ve gündelik hayatlarındaki dönüşüm üzerine bir tartışma gerçekleştirilecektir.

4.3.1.2. İnsan Hakları Savunucuları Olarak Aktivistler: Cumartesi İnsanları ve İnsan Hakları Derneği Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon

Bu başlık altında, CAH protesto eylemcilerini oluşturan bir diğer grup olan insan hakları aktivistlerinin Cumartesi İnsanları olarak gündelik hayatlarının dönüşümü değerlendirilecektir. Cumartesi İnsanları, hareketin ilk örgütlendiği yıllardan itibaren aktif biçimde eylemlerde yer alan ve kayıp yakınlarıyla birlikte mücadele eden aktivistleri nitelemektedir. Bu aktivistler, İHD ya da farklı insan hakları kuruluşlarıyla organik bağ içerisinde olan gönüllüleri kapsadığı gibi; hiçbir örgütsel bağı olmayan ancak Cumartesi Annelerinin mücadelesine destek vermek isteyen kişileri de kapsamaktadır.

Kayıp yakınları gözaltında kaybedilme pratiği ile ilk karşılaştıkları anda kayıplarını semt karakolları, emniyet müdürlükleri, adliyeler, hastaneler, morglarda ararlarken; bir sonuç alamamaktadırlar. Gittikleri hemen her kurumda *bizde yok* ifadesiyle karşılaşan aileler, bu süreçte İnsan Hakları Derneği'ne başvuru yapmaktadırlar. İHD, 12 Eylül Askeri Darbesi sonrasında yaşanan hak ihlallerine karşı mücadele yürütmek amacıyla 17 Temmuz 1986 yılında kurulmuştur (Çetin, 2008, s. 2). İHD, kayıpların bir realite olarak gündeme gelmesiyle birlikte; özellikle o konuda faaliyet gösterecek bir komisyon kurmuştur. *Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon* hem kayıp yakınlarının hem de gönüllü olarak çalışan insan hakları aktivistlerinin bir araya geldiği ve kayıplar konusunda birlikte çalışma yürüttükleri bir şekilde örgütlenmiştir. 1995 senesinden beri Galatasaray Meydanı'nda her hafta sürekli olarak gerçekleştirilen oturma eylemlerinin örgütleyicisi de Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon'dur.

CA eylemlerine düzenli olarak katılan eylemcilerle yapılan görüşmeler kapsamında, eylemlere düzenli olarak katılan yedi komisyon üyesiyle de görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu yedi kişinin profiline bakıldığında, üç kişinin kayıp yakını eylemci dört kişinin de insan hakları aktivisti olduğu görülmektedir. Kayıp yakınlarının kayıplar komisyonun doğal üyesi olduğu bu komisyonda çalışanların sayısı farklı dönemlerde değişmekle birlikte, görüşmelerin yapıldığı sırada komisyonda aktif olarak çalışan sadece bir erkek üyenin olması dikkat çekicidir. 1995'ten beri komisyonda üye olarak yer alan insan hakları aktivisti Seher, bu durumu şu sözlere ifade etmektedir:

> Ben bunca yıllık tecrübemden şu çıkarsamaları yaptım, abartarak söylemiyorum gerçekten kadınlar zulme ve haksızlığa karşı erkeklerden çok farklı bir refleks gösteriyorlar. Bunu kadınları kayıran bir yerden katiyen söylemiyorum. Tecrübelerimden yola çıkarak bunu söylüyorum, yalnızca kayıplarla ilgili de değil söylediğim. Yani kadınların çoğunlukta olması çok da tesadüfi değil. Annelerin olması tamam, ama kız kardeşlerin çok ağırlıkta olması mesela. Bizim gibi kayıp yakını olmayıp da hareketin içinde olanların çoğunun kadın olması. Mesela, bizim komisyonumuzda tek erkek var, geri kalanlar kadın. 90'lı yıllarda da tek erkek vardı (Seher, Ekonomist, 55).

Kayıplar komisyonun işleyişine bakıldığında, eylemlerin düzenlenmesiyle ilgili mutfak çalışmalarının yapıldığı söylenebilir. Komisyondaki işleyiş esasen işbölümüne dayanmakla birlikte, herkesin her işi öğrendiği ve yapabildiği bir düzen oturtulmuştur. Komisyon üyelerinden Işık, işlerin örgütleniş sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> 2,5 yıla yakındır düzenli olarak eylemlere katıldım, bir süre sürekli olarak gittim eylemlere. Sonra komisyondaki arkadaşlarla güzel bir iletişim kurdum. Çok yakın bir arkadaşım da komisyondaydı, bazı eksiklikleri vardı. Gelip bizimle çalışır mısın bize destek olur musun, dedi. Ben bilgisayar mühendisi olduğum için sosyal medyada yayınlanan görselleri ben hazırlamaya başladım. Komisyonda altı, yedi kişiyiz. Esasen bir iş bölümü yapıyoruz. İki arkadaş, ailelerle iletişim kuruyor mesela. Ben görselleri hazırlıyorum. Başka bir arkadaş, basın metni ve çağrıları yazıyor. Bir diğeri, etkinlikleri açıyor sosyal medyada, facebook ve twitter üzerinden duyuruyor. Çarşamba gününe kadar çağrının yazılması gerekiyor örneğin. (Cumartesi'den bir sonraki çarşambaya kadar). Bir arkadaşımız, kayıpların fotoğraflarını buluyor. Komisyona ait bir mail grubumuz var, oradan haberleşiyoruz. Metinlerin çevirileri yazılıyor aynı zamanda İngilizce, Kürtçe ve Türkçe olarak. Üç dilde görsel yapıyorum ben de. Herkesin bir işi var, ama genelde herkes herkesin yaptığı işle ilgili bir fikir sahibi, çünkü birimiz olmadığında diğeri de işleri yürütebilmeli, aksamaması lazım. Kolektif bir çalışma aslında. Cumartesi günleri dışında derneğe pek gitmiyoruz. Bazen yüz yüze toplantılar da yapıyoruz. Mesele ayın kayıp listesini belirlemek için toplanıyoruz. Ama genelde mail üzerinden aktif olarak işleri yürütebiliyoruz (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Komisyonun, yürütülmesi gereken işleri düzenlerken takım bilinciyle davrandığını ifade eden insan hakları aktivisti Zühre, bu işleyişi şu şekilde aktarmaktadır:

> Komisyon işleri bir takım işidir, hepimiz her işi yapmaya çalışıyoruz. İlk zamanlar ben çeviri yapıyordum İngilizceye. Fotoğrafla başladım ben aslında. Ben buraya yakın oturduğum için baskıları almak vs. hafta içi benim yürütmem daha rahat olabiliyor. Ama genelde aramızda paslaşarak yapıyoruz işleri, Seher haricinde. O metinleri yazıyor; çünkü derneğin kuruluşundan beri var ve o dili iyi biliyor. Geriye kalan işleri; çiçekler, fotoğraflar, görseller vs. hep birlikte yapıyoruz (Zühre, Mimar, 43).

Eylemlerde bulunamayacakları haftaları da eylemlerin aksamaması açısından birbirleri ile fikir alışverişinde bulunarak organize eden komisyon çalışanları, özellikle komisyonun çalışmalarının gönüllülük sorumluluğuyla yapıldığının altını çizmektedirler. Komisyonun kayıp yakını üyelerinden Bahar, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Biz komisyon olarak altı, yedi kişiyiz; üçümüz dördümüz aynı anda tatile çıkmıyoruz, İstanbul dışına çıkacak olursak mutlaka birbirimizi haberdar ediyoruz, işte şu tarihte

> olamayacağım diyoruz ve ona göre diğer arkadaş burada olmak zorunda. Her şeyi ona göre planlıyoruz. Dernek olarak İHD gönüllülük ilkesiyle çalışıyor ve bizim sadece ücret karşılığı çalışan bir avukat arkadaşımız var. Onun dışında tüm çalışanlar gönüllüdür burada. Memurlar var, doktor var, avukat var, işte çok farklı meslek gruplarından insanlar var ve hepsi gönüllü olarak çalışıyor, buraya harcadığımız her şeyi de kendi cebimizden kendimiz karşılıyoruz (Bahar, Sekreter, 34).

Cumartesi İnsanlarını kayıp yakını olmayıp kayıplarla gönül bağı kuran ve insan hakları aktivizmi içerisinde eylemlere destek veren insanlar olarak değerlendirdiğimizde, protestocu profilleri arasında niteliksel farklar bulunmakla birlikte; aktivistler ve kayıp yakınları arasında çok kuvvetli dayanışma bağlarının inşa edildiği söylenmelidir. Derneğin yönetim kademelerinde bulunmuş ve CA eylemlerine ilk günden beri destek veren insan hakları aktivisti Çiçek, kayıp yakınlarıyla aktivistler arasındaki bağı ve derneğin bu süreçteki önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> 90'lı yıllarda derin devlet yapılanması, faili meçhul cinayetler, köy yakmalar, kayıplar, Tansu Çiller, Mehmet Ağar gibi isimlerin silinemeyecek günahları sonucunda oluşan korkunç bir tablo vardı, derin devletin uygulamaları çok ciddi anlamda can yakıyordu. Bölgedeki insanlar, göçe zorlananlar İHD'ye sığınıyorlardı mesela. İHD aktivistliği yapmak o dönem çok zordu, duygusal bütünleşme yaşadığımızda bazen işimizi yapamaz hale geliyorduk, o insanlarla oturup ağlıyorduk. Bu duygu yükünü artırıyor ister istemez. Duygu yükümüz arttıkça da daha çok bir şey yapmalı ruh haline bürünüyorduk, sürekli daha fazla ne yapabilirizi konuşuyorduk. Serzenişte bulunmak yetmez, gerçekten bir şey yapmak gerekiyordu, hala da gerekiyor. Bu ülkede içinden geçilen çetin mücadeleler hiç bitmiyor. İHD, 12 Eylül faşist darbesinden sonra mücadeleye başlayan ilk demokratik kitle örgütüydü diyebilirim. DİSK kapalıydı mesela, sendikalar da öyle. Memurların sendikalaşması süreci başlamamıştı. Sol açısından da sönük bir dönemdi. Demokratik kitle örgütleri kendine bir alan yaratamamıştı. Bugün, gerek siyasi partiler gerek diğer derneklerde vakıflarda bulunan kişilerin çoğu o dönem İHD içinde aktif olan insanlardı. İHD bir okuldu o anlamda, ben öyle görüyorum. Örneğin çok fazla hukukçu vardı, çünkü hak ihlalleri üzerine çalışılıyordu. Meşru haklarımızı biz de öğrendik bu süreçte. Örneğin mağdurla özdeşleşmeden nasıl destek olunur, onunla nasıl konuşulur gibi şeyler. Bu koşullar motive etti bizi mücadeleyi sürdürmek konusunda (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, İHD'nin Türkiye'de kayıpları kamuoyunun gündemine taşımak ve eylemleri sürekli kılmak açısından öncü bir rolü vardır. Dernekle olan bağın oluşturulması, esasen kolektif kimliklerin özellikle eylemcilerin grup kimliğinin inşasında önemli bir rol oynamaktadır.

Bir önceki başlıkta, Cumartesi Anneleri isimlendirmesinin basının ve kamuoyunun eylemcilere uygun bulduğu bir sıfat niteliğinde olduğunu belirtmiştik. Cumartesi İnsanları adlandırmasının kaynağına bakıldığında ise, bunun aktivistlerin bilinçli tercihlerinden kaynaklandığı belirtilmelidir. Cumartesi İnsanlarından Seher, bu tercihi şu şekilde ifade etmektedir:

> Basın, doğrudan Cumartesi Anneleri ile Plaza de Mayo/Perşembe Anneleri özdeşleşmesinden yola çıkarak anneler tabirini kullandı. Ancak biz, eylemlerde sadece kayıp yakınları olmadığını; insan hakları savunucularının ve aktivistlerin bulunduğunu belirtmek amacıyla Cumartesi İnsanlarını sunduk kavram olarak. Biz sadece kendi yakınlarımız için orada değiliz, insan hakları savunucularıyız demek istedik (Seher, Ekonomist, 55).

İnsan hakları aktivisti Bilge de Seher ile benzer şekilde, Cumartesi İnsanları adlandırmasını kullanmanın daha doğru olacağını şu sözleriyle belirtmektedir:

> Cumartesi Anneleri, gerçekten kaybı olan annelerdir. O onlara ait bir şey, mesela benim de bir çocuğum var; ama ben burada insan hakları aktivisti ve Cumartesi İnsanı olarak bulunuyorum. Ayrıca düzenli olarak gelen erkek arkadaşlarımız da var, destek olmak amacıyla. Onlardan da oluşan Cumartesi İnsanları denen bir kavram oluştu ve biz de sahiplendik bu kavramı. Çünkü giderek alana gelen Cumartesi İnsanları sayıca artıyor, annelerimiz ölüyorlar, hastalanıyorlar, yaşlanıyorlar ve gelemiyorlar. O nedenle, Cumartesi İnsanları olarak kullanıyoruz artık (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

İnsan hakları aktivisti Bilge ve Seher’e benzer biçimde, Cumartesi İnsanları kavramının öneminin altını çizen Melek, kendisi kayıp yakını olmasına rağmen bu adlandırmanın hareketin ruhuna daha uygun olduğunu şu sözleriyle belirtmektedir:

> Kamuoyu bize Cumartesi Anneleri ismini koydu. Ama biz burada sadece anneler olarak yokuz. Biz burada kardeşleriz, babalarız, erkek kardeşleriz, torunlarız. Dolayısıyla Cumartesi İnsanları kavramının kullanılması bize daha doğru geldi. Bu mücadeleyi anneler başlattılar belki, annelerin yanında babalar ve kardeşler de vardı. Bu nedenle, Cumartesi İnsanları kavramını kullanmayı daha doğru buluyoruz (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Buradan bakıldığında Cumartesi İnsanları adlandırmasını kullanmanın önemi birkaç noktada açığa çıkmaktadır. Öncelikle, eylemlerin ilk aktivizm dalgasını oluşturan 1995-1999 arasındaki dönemde annelerin öncülüğü, sayıca fazlalığı, Türkiye muhalefet tarihinde yeni sayılabilecek bir eylem biçimi olan sivil itaatsiz oturma eylemlerinin PdM Annelerinden esinlenmesi, basının bu özelliklerden yola çıkarak hareketin aktörlerini Cumartesi Anneleri şeklinde sunmasına sebep olmuştur. Buna ek olarak, Cumartesi Anneleri adlandırması anneliğin toplumdaki saygıdeğer karşılığından yola çıkarak; kamuoyunda eylemlerin meşruiyetinin artırılması hususunda bir avantaj sağlamıştır.

Öte yandan, eylemlerin 2009 ve sonrasında gelişen ikinci aktivizm dalgasında yer alan katılımcılara bakıldığında, eylemlerde insan hakları aktivistlerinin sayıca arttığı görülmektedir. Bununla birlikte, eylemlere gerek kayıp yakınlarından gerek insan hakları aktivistlerinden erkek katılımcıların da yoğun olarak destek vermesi Cumartesi İnsanları adlandırmasının kullanımının daha doğru olduğu yönünde bir kanı

oluşturmaktadır. Cumartesi İnsanları kavramı, giderek anne olmayan kayıp yakını kadın eylemciler arasında da benimsenilmeye başlanmıştır. Ancak, biz bu çalışmada daha önce de belirtildiği gibi iki protestocu grup arasındaki profil farklarını doğru bir biçimde analiz etmek açısından, kayıp yakını protestocuların hepsini Cumartesi Anneleri ve kayıp yakını eylemciler olarak; kayıp yakını olmayan protestocuları ise Cumartesi İnsanları ve insan hakları aktivistleri olarak ele almaktayız.

Cumartesi Anneleri ve Cumartesi İnsanları arasındaki kuvvetli dayanışma, buradan yola çıkarak *Cumartesi Ailesi* mefhumunu gündeme getirmiştir. Görüşmecilerin tümünün mülakatlarda, *"Biz burada bir aile olduk."* şeklindeki ifadesi aktivistler ve kayıp yakınları arasındaki yakınlığa ve Cumartesi Ailesine duyulan sevgi bağına işaret etmektedir. Dolayısıyla, Cumartesi Anneleri, Cumartesi İnsanları ve Cumartesi Ailesi adlandırmalarının her biri kolektif kimliğinin inşasına ve bu inşanın protesto hareketinin görünür kılınmasına katkısına dair bir referans niteliğindedir.

Komisyon üyelerinden Bahar, insan hakları aktivistleri ve kayıp yakınları arasındaki kuvvetli bağa şu sözlerle vurgu yapmaktadır:

> Çok çok güçlü bir bağ var aramızda. Ben kendi açımdan söyleyeyim mesela. Yakınlarınızı kaybettiğimizde çok ciddi bir şey yaşıyorsunuz. Ailenizden biri evinizin önünden gözaltına alınıyor ve insanlar bunu görüyorlar. Yani siz, sizin eviniz takip altında. Böyle olunca bir süre sonra kimse gelmiyor artık evinize. Kendi aileniz, en yakınlarınız bile sizinle iletişimi kesiyor. Eminim bunu birçok kayıp yakını yaşamıştır. Biz bunu çok yoğun bir şekilde yaşadık. İşte o dönemde, buradaki ailelerle buradaki insan hakları aktivistleriyle aile gibi olduk. Bizim evimize gidip gelen sadece onlardı. Annem mesela gözaltına alındığında insan hakları aktivistleri (hiçbiri kayıp yakını değildi o insanların) gelirlerdi, onlar bakardı bize evde. Annem kayıplarla ilgili yurt içinde ve dışında birçok programa katılırdı, kayıpların sesini duyurabilmek için çalışırdı. Bir hafta gelmediği olurdu mesela, gidiyordu en az iki üç gün gelmiyordu. İHD'den insanlar nöbetleşe gelip yanımızda kalırlardı, beş çocuktuk sonuçta. Bunu bütün kayıp yakınları için yapmaya çalışıyorlardı. O nedenle benim için aktivistler ve dernek çok önemli ve değerli bir yerdedir. Biz de birçok şeyi onlardan öğrendik bu süreçte (Bahar, Sekreter, 34).

Çalışmanın üçüncü bölümünde, protestocuların protestocu kimliğini edinme süreçleri incelenmişti. Bu bağlamda, Bert Klandermans'ın (2010, s. 158) *"Ortak bir mağduriyetten dolayı bir araya gelen insanların inşa ettiği bir kimlik"* olarak tanımladığı grup kimliği, CAH eylemcilerinin bu kimliklerini karşılıklı dayanışma ile inşa ettikleri süreci nitelemektedir. Bu dayanışma duygusu ile hem İHD ile bir arada olmak hem de tüm Cumartesi Anneleri ve İnsanlarını kapsayan bir Cumartesi Ailesinin üyesi haline gelmek; grup kimliğinin oluşmasını sağlayan iki önemli nokta olarak açığa

çıkmaktadır. Bu durumu, komisyon çalışanı ve insan hakları aktivisti Gonca, şu sözlerle açıklamaktadır:

> Burada talepler hep adalet üzerinden gidiyor. Buraya gelen insanlar kayıp yakını ya da aktivist olsun fark etmez, buraya adalet bulma umuduyla ve talebiyle geliyorlar, temel motivasyon bu. Ayrıca, burada birbirleriyle aile gibi oldular bu da çok önemli bir motivasyon. Ben buraya geldiğimde mesela insanların sevgisini gördüm, buraya gelene kadar benim bir tek annem vardı; ama burada herkes benim annem oldu, ablam oldu, abim oldu. Büyük bir aile olduk, birbirimizle dayanışabildik. Bu dayanışma gücü çok önemli bir şey. Bir sevgi, dayanışma, adalet kokusu ve bir güç. İşte bu güç beni bu alana çekiyor. Gitmesem kendimi kötü hissediyorum. İlla bir kayıp yakını olmam gerekmez, ama ben de haksızlığa uğradım ben de adalet arıyorum. Dolayısıyla adalet arayan her insanın yolu buradan geçebilir (Gonca, Öğrenci, 21).

Cumartesi İnsanları, genellikle başta İHD olmak üzere farklı kurumsal aidiyetlerden gelen insan hakları aktivistleri olmakla birlikte, hiçbir kurumsal aidiyeti olmayan insanlar da zaman içerisinde eylemlere gelerek Cumartesi İnsanlarına katılabilmektedir. Hiçbir insan hakları örgütünde çalışmayan, CA eylemlerini basından takip ederek onlarla manevi bir ortaklık kuran Sevgi, eylemlere ilk gelişini ve bir insan hakları aktivistine dönüşümünü şu şekilde aktarıyor:

> Ben bu alana gelince daha güçlü hissediyorum, ayrıca vicdanen o acıları yaşayan annelerin yanında olmak beni rahatlatıyor. Duyarlı bir insan olarak benim de bu mücadeleye bir katkı sunmam gerekiyor. Cumartesi Annelerini canı gönülden destekliyorum, sağlığım ve gücüm elverdiği müddetçe de yanlarında olmaya devam edeceğim. 311. Hafta eylemlerinde direkt alana geldim, insanları orada tanıdım. Hiçbir karşılık beklemeden müthiş bir özveri ile çalışıyorlar. Ben iki kardeşimi arka arkaya yitirdim, çok zor bir süreçten geçtim. Ben buradaki annelerin acılarını gördükçe kendi acımın hafif demeyim de, daha baş edilebilir olduğunu gördüm. Biz kendi imkânlarımız dâhilinde tedavimizi yaptırdık, bir mezarımız var. İstediğimiz zaman ziyaret ediyoruz. Bu insanların bir mezarları yok. Ben de buraya gelip gittikçe onların acılarını kendim de hissediyorum, yaşıyorum, çok üzülüyorum ve etkileniyorum. Bir anne olmamama rağmen yaşıyorum bunu. Ben annelerle dayanışmak için buraya geliyorum. Arkadaşlarımı, komşularımı, akrabalarımı da getiriyorum bazen gelirken. Abim İzmir'de yaşıyor mesela, onlar kışın gelir bir ay kalırlar, o bir ay boyunca onlar da eyleme katılırlar. İlla benim ailemden birisi olması gerekmiyor, ben insansam başkalarının acılarını da paylaşmalıyım. Ailemden ve çevremden de herkes bilir benim cumartesi günümü Galatasaray'a ayırdığımı. Nuriye ve Semih[105] eylemlerine de katılıyorum ben mesela, Kadıköy'e çıkıyorum ama benim için en önemli ve sürekli olan Galatasaray'da olmaktır. Ben bir insanım, onların acı ve mücadelelerine ortak olmak için geliyorum buraya da (Sevgi, Emekli İşçi, 62).

[105] 15 Temmuz darbe girişimi süreci sonrasında ilan edilen OHAL sürecinde, Kanun Hükmünde Kararname ile görevlerinden ihraç edilen öğretmen Semih Özakça ve akademisyen Nuriye Gülmen, Ankara'da Yüksel Caddesi'ndeki İnsan Hakları Anıtı önünde önce oturma eylemine ardından açlık grevine başlamışlardır. Eylemciler tarafından Yüksel direnişi olarak adlandırılan bu süreçte, birçok sendikacı, aydın ve sanatçı eylemlere destek vermişlerdir. Eylemlerin 324. gününde ise açlık grevleri sonlandırılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 24.04.2018).

Görüldüğü gibi, çok geniş bir duygudaşlık temelinde bir araya gelen Cumartesi İnsanları, kayıp yakını kadınlarla birlikte mücadeleyi yükseltmektedirler. Her iki protestocu grubun arasında yoğun bir sevgi, saygı mevcuttur ve dayanışma gücü mücadelenin önemli noktalara gelmesini sağlamıştır. Ancak, eylemlerin devam ettirildiği uzun yıllar boyunca bu mücadelenin bir parçası olmak, kayıp yakını kadınların olduğu kadar Cumartesi İnsanlarının da gündelik hayatlarında dönüşümlere yol açmış ve onların da türlü zorluklara göğüs germelerine sebep olmuştur.

Eylemlere müdahil olma sürecinde Cumartesi İnsanlarının kayıp yakınlarına oranla ailelerinden daha az baskı gördüklerini belirtmek gerekmektedir. Cumartesi İnsanlarından Bilge, bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

> Anneler anlatırlar mesela, eylemden döndüklerinde dayak yiyenler bile varmış. Ama biz bir mücadelenin içinden geldiğimiz için aktivistler olarak, tabi ki bir eylemlilikte bulunurken kimseden izin almamız gerekmiyordu. Ama kayıp yakınları bunlarla da mücadele ettiler. Hem evlilikleri devam ediyor, daha ataerkil kodlar var, şiddet gören, aç kalan, parasız kalan anneler de var bu süreçte. Şimdi anneler de birer insan hakları aktivistine dönüştüler. 22 yıllık süreç bunu öğretti. Sadece kendi çocuğu için değil, bu ülkede bir daha kayıplar olmasın diye aslında hala ısrarla oturmaya devam ediyorlar, ediyoruz. Bu ülke ve dünya topraklarında hiçbir genç bir hak ihlaline uğramasın, devlet bu kadar rahat davranamasın diye oturuyoruz ve oturmaya da devam etmeliyiz bence (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

Ancak, Cumartesi İnsanlarının eylemlere katılırken kimseden izin almayarak kendi politik bilinçleri ve iradeleriyle eylemlere katılmaları gündelik hayatlarında dönüşümler olmadığını göstermemektedir. Kayıp yakınları açısından bakıldığında, onlar bir hak ihlalinin mağdurları olarak mücadelenin bir parçası olduklarından, ödenmiş bir bedel üzerinden aktörleşmektedirler. Cumartesi İnsanları ise; eylemlere müdahil olarak özellikle çalışma hayatlarını sürdürmek açısından birtakım bedeller ödemekle karşı karşıya bırakılmaktadırlar. Cumartesi İnsanlarından Seher, yaşadığı zorlukları ve işsizlik sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Cumartesi Anneleri 90'lı yıllarda çok yoğun baskı ve şiddete maruz kaldığında, benimle ilgili görüntüler, polis dosyası ile işyerime gönderildi. Almanya merkezli bir şirkette çalışıyordum, bana işyerinden hem radikal aktivist hem holding yöneticisi olunmaz, bir tercihte bulunmalısınız dediler. Ben de, tercihimi işten ayrılmakla yaptım. O dönemde, başka bir arkadaşım bir Alman televizyonunda çalışıyordu, o da işinden oldu. Ben o dönem iki sene işsiz kaldım, bir iş başvurusunda bulunduğumda benden önce dosyam gidiyordu çünkü. Hatta Türkiye'nin çok büyük firmalarından biriyle anlaştım, bir hafta sonra işbaşı yapacaktım. Beni araladılar dediler ki, biz o projeden vazgeçtik ilerde düşünürsek sizi arayacağız. Sonra o başvuruyu yapmama aracılık eden kişiye, ya sen bize azılı bir terörist göndermişsin, demişler. Rahat bir hayat olmadı elbette. Mesela gözaltına alındığımda Beyoğlu Emniyet Müdürü bana, hadi diğerlerini anlıyoruz senin zorun ne, şu kadar maaş alıyorsun İstanbul'un en lüks semtinde oturuyorsun, şu marka araban var sana ne oluyor

> dedi (hakkımdaki her şeyi biliyorlardı), hatta bir gözaltımda bir polis memuru -onların ifadesi olduğu için söyleyeyim, normalde o kelimeyi kullanmam- orospuya bak, bizim bir yılda kazandığımızı bir ayda kazanıyor ve bu işlerin peşinde koşuyor, dedi. Yani, onlar için durumum şaşırtıcı bir şeydi. Ben işsiz kaldığımda, Beyoğlu Emniyet Amiri bana artık bir yönetici olma vasfını da kaybettin bakalım şimdi ne yapacaksın dedi, ben de ona çok iyi oldu şimdi bu işler için daha çok vaktim var demiştim (Gülüyor). Ancak, o dönem eşlerimizden müthiş bir destek gördük. Onların dayanışmasıyla aslında bu işi götürdük. (Seher, Ekonomist, 55).

Özel bir şirkette çalışan insan hakları aktivisti Işık da, riskli koşullarda çalıştığını ve her an bir bedel ödemeyi göze almasının gerekebileceğini şu şekilde ifade ediyor:

> Ben kendimi hak savunucusu olarak tanımlıyorum; ama daha altını doldurmam lazım. Şuan kendimi böyle tanımlamak iddialı geliyor. Ailem kendine dikkat et diyor bana sürekli, bir firmada çalışıyorsun diyorlar. Mesela benim eylemliliğim gündeme geldiğinde firmada sorun yaşayabilirim. İşyerindeki arkadaşlarım benim eylemlere geldiğimi bilmiyor mesela. Yakın bir zamanda, gazetede gördüm. Bir şirket çalışanı Ali İsmail[106] koşusuna katıldığı için işten çıkarılmıştı mesela. Oluyor böyle şeyler. Ben de son zamanlarda kendimi kollamaya çalışıyorum. Ama risk altındayım elbette. Ben mesela görselleri hazırlarken bunu ofiste yapmam gerekiyor. Ben hemen bilgisayarımı alıyorum, ofiste boş bir toplantı odası buluyorum. Orada beni kimsenin görmeyeceği bir yerde yapıyorum bunu, ama tedirgin de oluyorum. Çünkü ben onların ağı üzerinden bağlanıyorum bilgisayara, isteseler o veriye ulaşabilirler yani. Bu bir risk mesela. Eğer ben bu eylemliliğe katılmasam gündelik hayatımda evet gider sabah bilgisayarı açarım, gazetelere bakarım, bir birey olarak gündemden haberim olur, ancak ekrandaki çarpıya basınca biter. İşte de mesai saati içinde yapmam gerekenleri yaparım. Ve o da biter. Sonra? Bu tarz şeylerle ilgilenmekse insanı diri ve dinç tutuyor. Yoksa gündemi herkes takip ediyor, haberleri okuyor ve evet bu olmamalıydı diyor, çarpıya basıyor, ekranı kapatıyor. Ama bir şey yapmıyor işte ve dışında bulunduğumuz halka giderek büyüyor o zaman. Evet, ben bir şeyi çözmüyorum ama kuyuya bir taş atıyoruz. Bir daha olmasın diye çabalıyoruz. Yoksa biz de tükeniriz ve biter. Bu, bizim için de bir ümit. Korkuyu hissediyoruz; ama bu korkuyu görmezden geliyoruz. Ben işimi yapıyorum ve mesai saatleri dışında benim ne yaptığım kimseyi ilgilendirmez, ilgilendirmemeli de (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Görüldüğü gibi, Cumartesi İnsanları genellikle özel alandan kamusal alana çıkarken bir kısıtlamaya maruz kalmamakla birlikte; sosyal hayatta ve çalışma hayatında türlü zorluklarla baş etmek zorunda kalarak her an bedel ödemeye hazır bir psikoloji ile yaşamaktadırlar.

CAH eylemcilerini oluşturan kayıp yakınları ve aktivistleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde, her iki grubun birbiriyle dayanışma içerisinde bu eylemleri sürekli kıldıklarını söyleyebiliriz. Bu eylemcilerin tümü bir protesto eyleminin sürekli katılımcısı olmaktan kaynaklı zorluklar yaşamaktadır. Bu zorlukların genel çoğunluğunun da artık toplumda politik bir kimlik taşıyan insanlar olarak

---

[106] Ali İsmail Korkmaz, Gezi Parkı protestoları sürerken Eskişehir'de düzenlenen protesto eylemlerinde dövülerek öldürülen üniversite öğrencisidir. Öldürüldüğünde 19 yaşında olup, ailesi ölümünün ardından memleketleri Hatay'da ALİKEV (Ali İsmail Korkmaz Vakfı)'i kurmuştur. ALİKEV, 2017 yılında düzenlenen İstanbul Maratonu'na da katılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Birgün, 13.11.2017).

görülmelerinden; yani politikleşmelerinden kaynaklandığını belirtmektedirler. İnsan hakları aktivisti Zühre, bu politikleşme süreci ve toplumda kendilerine yönelen temel algıyı şu sözlerle ifade etmektedir:

> Buraya gelen insanların çoğu politik bir kimliğe sahipler. Bir partiye, bir derneğe üyelikten bahsetmiyorum burada. Ama biz evden çıkarken bir daha eve geri dönemeyebiliriz duygusuyla çıkıyorsak, artık politikleşmişiz demektir. Devlete karşı olan yani sistemin hatalarını gören ve onlarla mücadele eden, daha düzgün olmasını isteyen, sosyal bir devlet olmasını isteyen bizler zaten politik oluyoruz. Aslında hepimiz insani bir yaşam istiyoruz ama bizim gibi ülkelerde biz zorunlu olarak ya politik oluyoruz ya da siyasetle ilgileniyoruz. Mecburiyetten aslında, İngiltere'de insanlar böyle bir nedenle sokağa çıktığında mesela kimse ne kadar politik insanlar demiyor, insani bir talepleri var diyorlar. Ama bizim gibi ülkelerde işte insanlar politik olarak etiketleniyorlar. Başka türlü bizi görmüyorlar ve dinlemiyorlar (Zühre, Mimar, 43).

Yapılan görüşmelerde istisnasız olarak tüm görüşmeciler gündelik hayatlarını ve haftalık planlarını cumartesi günü gerçekleştirilen eylemlere göre programladıklarını belirtmişlerdir. Yani protesto, gündelik hayatın içerisine yedirilen olağan bir durum halini almaktadır. Bu bağlamda, gündelik hayatın kendisinin başlı başına bir direniş sahası haline geldiği söylenebilir. Eylemlere düzenli olarak katılan Bahar, bu durumu şu şekilde dile getirmektedir:

> Benim için çok siyaset üstü bir mesele olduğu halde eşim ya da çevremdeki insanlar bazen anlamakta zorluk çekiyorlar; çünkü ben bütün hayatımı cumartesi eylemlerine göre planlıyorum. Bir dönem işsiz kaldım mesela, çünkü her gittiğim yerde daha görüşmedeyken bile çok eksi bir puan oldu bu durum. Görüşmede ilk sorduğum şey bu oluyordu çünkü ben cumartesi günleri çalışamam diyordum. Belki çalışmaya başlasam ve sonra bunu söylesem sorun olmayacak ama ilk görüşmede ben bunu söyleyince uzun süre iş bulamadım. Haliyle bütün bir gündelik hayatını buna göre planlıyorsun, tatil planı yaparken de bu böyle. Şimdi tatil mevsimi mesela, şu anda konuşuyoruz aramızda, sırayla çıkmamız lazım çünkü. Hafta başında gidip cumartesi dönüyoruz genelde (Bahar, Sekreter, 34).

Bahar ile paralel biçimde, eylemlere büyük bir sorumluluk duygusuyla geldiğini belirten Işık da, bütün haftayı ve gündelik programlarını cumartesi günü düzenlenen eylemlere göre planladığını belirtmektedir:

> Yıl içinde sürekli çalışıyorum, zaman zaman boş zamana ihtiyaç duyuyoruz. Birbirimize bu zaman için fırsat yaratıyoruz, paslaşıyoruz aramızda. Hepimizin bireysel anlamda kendini tatmin ettiği ayrı bir dünyası, yaşantısı var. Ben sanki haftanın altı günü çalışıyormuş gibi kendimi şartlıyorum. Bu özeni göstermeye çalışıyorum. Cumartesi günü de erken kalkmam gerekiyor, mesela dün akşam arkadaşlarımla görüştüm, ama ertesi gün cumartesi olduğu için kafamın içinde yatsa uyusa mıydım diye bir tetikte olma hali vardı hep. Bir sorumluluk bağı kurdum, bir iş gibi kendi planlarımı Cumartesi günkü eylemlere göre ayarlıyorum. Haftamı ona göre organize ediyorum. Annemler geliyorlar mesela memleketten, onlar geldiğinde cumartesi günüyse alana birlikte gidiyoruz, oradan sonra bir şeyler yapalım diyorum. Bunu sıklıkla yaşıyoruz. Ya da bir arkadaşıma randevu vereceksem; ben saat 14.00'dan sonra müsaitim diyorum (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Özetle, Cumartesi İnsanları da en az kayıp yakınları kadar belli bir amaç doğrultusunda ve sorumluluk duygusuyla eylemlere destek vermektedirler. Cumartesi Anneleri ve İnsanları olarak ortak bir dayanışma ve sorumluluk ile 1995 yılından günümüze kadar süren sürekli oturma eylemlerini düzenlemektedirler. Bu açıdan bakıldığında, Cumartesi Anneleri ve İnsanları'nın birlikte Türkiye'nin en uzun erimli toplumsal mücadelesini örgütleyerek bir toplumsal muhalefet odağına dönüştüğünü söylemek mümkündür. Cumartesi İnsanlarından Seher, kayıp yakınları ve aktivistlerin bu birliktelikten doğan mücadelesini ve bunun toplumsal muhalefet açısından önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Kayıp yakınları bize (aktivist grup) şunu söylüyorlar, biz sizden insan hakları savunucusu olmayı öğrendik. Aslında biz de onlardan çok fazla şey öğrendik. Aramızda bir etkileşim oldu ve biz birbirimizi tamamladık. Şimdi kayıp yakınlarının çoğu kendisini insan hakları aktivisti olarak tanımlıyorlar ve gerçekten insan hakkı savunucusu gibi davranıyorlar. Yaşam hakkı konusunda hiçbir çifte standartları yok örneğin. Yaşam hakkını, adaleti, düşünce özgürlüğünü herkes için istiyorlar. Bu kadar acı yaşamış insanların herkes için adalet demesi bizim dememizden çok daha farklı elbette. Bu hak savunuculuğuna evrildiklerini gösteriyor. Biz de anneler ve kadınlardan vazgeçmemeyi öğrendik. Onların o direngenliği, ısrarı ve vazgeçmemeleri aynı zamanda bizim de ısrarımız haline geldi. Birlikte çok şey yaptık, birbirimizden çok şey öğrendik. Ben şunu rahatlıkla söyleyebilirim, ben onlarla tanışmasaydım benim hayatım çok eksik olacaktı. Bence bu eylemin en önemli özelliği çok farklı aidiyetlerden insanların insan hakları, barış, demokrasi gibi konularda ortak ses çıkarması. Biz bugüne kadar her kararı birbirimizle konuşarak aldık. Bu kadar farklı aidiyetten gelen insanların 22 senede hiçbir kriz ve sorun yaşamaması, bu birliktelik çok önemli. Türkiye'de de çok karşılaşılan bir durum değil. Bazen metin yazıyoruz mesela, alana gidiyoruz, konuşan aileler bizim metinde söylediklerimizi söylüyorlar alanda, bizim metini hiç görmeden. Yani dilimiz ve meselelere bakışımız çok aynılaştı (Seher, Ekonomist, 55).

Cumartesi İnsanlarından Gönül ise, bu birliktelik sürecinin önemini şu sözlerle vurgulamaktadır:

> Biz hem kayıplarla hem onların aileleriyle özdeşleşiyoruz, ortak bir ruhsal durumda buluşuyoruz. Hem yasta hem isyanda buluşuyoruz. Bu yaşamsal bir süreç. Bu yas ve isyan duygusu siz olduğunuz bir süreç, yaşamın içinde bir süreç. Benimle kan bağı olan bir insan kaybedilmedi mesela; ama ben de aynı şekilde o yaşamsal ve ruhsal durumun parçasıyım öyle hissetmesem sürdüremem zaten. Bu işin içine giriyorsunuz ve artık çıkmıyorsunuz. O sizin de sorununuz çünkü artık. O kayıp ve o kaybın yakınları sizden bir parça haline geliyor. O yüzden biri gittiğinde o kadar eksiliyoruz. O meydanda herkes herkesten bir parça aslında (Gönül, Avukat, 52).

Eylemlerin 22 küsur yıl boyunca sürebilmesinin en önemli sebeplerinden biri, herkesin birbirinden bir parça haline geldiği ve ortak kimliklerin inşa edildiği süreç olarak görülebilir. Bir diğer önemli sebep ise, hareketin barışçıl protesto şeklinde örgütlenmesidir. Sivil itaatsiz formda örgütlenen CA oturma eylemleri, bu nedenle

provoke edilebilmekten uzak bir noktada yer almaktadır. Bir sonraki başlıkta, CA eylemlerinin sivil itaatsiz karakteri ele alınacaktır.

4.3.2. Türkiye'nin En Uzun Süren Sivil İtaatsizlik Eylemi: "Sessiz Çığlık"

CAH eylemcileri tarafından 1995 yılından bu yana her hafta süreğen biçimde örgütlenen oturma eylemleri, toplumsal hareketler literatüründe Türkiye'nin en uzun erimli sivil itaatsizlik eylemi olarak yer almaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde sivil itaatsizlik kavramı, demokratik hukuk devletiyle ilişkisi ve hangi eylem biçimleriyle uyumlu şekilde örgütlenebileceği detaylı bir biçimde ele alınmıştı. CA protesto eylemi, kamusal alanda aleni bir şekilde yapılan, hiçbir şiddet formuna yer vermeyen, eylemcilerinin yaptıklarının politik ve hukuki sorumluluğunu üstlenmeye hazır kişilerden oluştuğu ve demokratik hukuk devletini işler kılmaya çalışan etik ve vicdani bir sivil itaatsizlik eylemi olarak tanımlanabilir. Bu eylemler, Todd May'in (2016, s. 27) kavramsallaştırmasıyla *şiddetsiz direnişin* en temel eylem biçimlerinden olan oturma eylemleri ile gerçekleştirilmektedir. Sivil itaatsizlik eylemi olması nedeniyle sistemin bütününe yönelik yapısal bir itiraz geliştirmeyen bu eylemler, somut hak ihlallerine odaklanarak hukuk devletinin gereklerinin yerine getirilmesini talep etmektedirler.

Banu ve Erdal Dağtaş, ortak çalışmalarında CA protesto eylemlerinin sivil itaatsizliğin tüm unsurlarını barındırdığını belirtmektedirler. Buna göre, cumartesi günleri düzenlenen oturma eylemleri için hiçbir yasal merciden izin alınmaması "Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu"nun ihlal edildiğini göstermektedir (B. Dağtaş, 2007, s. 81). (E. Dağtaş, 2007, s. 81). Bu çıkarımı destekleyen şekilde, eylemcilerden Şebnem eylemlerde izin ya da bildirim yapılmadığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Hiçbir yerden izin almıyoruz, o yüzden sivil itaatsiz bir eylem bu. Zaten biz burada oturmak için izin alsak bu sivil itaatsizlik eylemi olmaz. Biz bir yasayı çiğniyoruz; ama çok haklı bir talebimiz var. 22 sene boyunca hiçbir makama bildirimde bulunmadık ve normalde polis de beklemiyordu başımızda. Biz Galatasaray'ın sahibiyiz. O alana sürekli gelip giden insanları zaten tanıyoruz, yabancı birini gördüğümüzde siz kimsiniz nereden geliyorsunuz diye soruyoruz hemen. Bu şimdilerde alınan polis önlemi de, Taksim'de bir patlama[107] oldu. Ondan sonraki hafta, polis korumasına alıp etrafı çevirmeye başladılar. Önceki yıllarda böyle bir şey yoktu kesinlikle, ne biz izin alırız ne de polis bizim güvenliğimizi alır. Ama patlamadan sonra, polis bize ya sizin güvenliğinizi alırız ya da

[107] 19 Mart 2016'da Taksim'de bulunan İstiklal Caddesi Balo Sokak'ta gerçekleştirilen patlama. Olayda intihar bombacısı dâhil beş kişi yaşamını yitirmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 19.03.2016).

> eylem yapamayacaksınız dediğinde mecburen kabul ettik güvenlik altına alınmayı. Ama izin almıyoruz kesinlikle (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Görüldüğü üzere, eylemler yasal bir izin altında yapılmamaktadır. İnsan haklarına dayanan hukuk devletini işler kılmaya çalışan bu eylemler, kamuoyuna açık taleplerle seslenmektedir. Oturma eylemleri, her cumartesi saat 12.00'da başlamakta ve yarım saat sürmektedir. Eylem boyunca, eylemciler sessiz bir biçimde oturmaktadırlar. Her hafta, o hafta gündeme getirilecek kaybın öyküsü daha önce yazılan metin kapsamında okunmakta; anılan kaybın yakınlarına söz verilmektedir. Daha sonra, eylemciler tarafından basına ve kamuoyuna hitaben yazılan basın metni okunmakta ve eylem sona erdirilmektedir. Bu eylemler, gündelik hayatın akışını aksatmamakta ve olabildiğince fazla insanı eylemin içine katabilecek bir biçimde yürütülmektedir. Bu nedenle, Galatasaray Meydanı'nı yarım saat için kullanmakla birlikte; işgal niteliğinde olmayan bir eylem olduğunun altı çizilmelidir. İnsan hakları aktivisti Zühre, bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> Brezilya'da mesela işgal eylemleri çok yaygındır. İnsanlar metroyu kapatıyor mesela, fabrikanın önünü kapatıyorlar. Başka bir işleyişi durdurmak amaçlanıyor orada. Ama burada böyle bir durum yok, hiçbir işleyişe dokunmuyorsun orada sen. Zaten sen onlara dokunursan seni görmelerine de engel olursun. Sen etrafınla birlikte var oluyorsun sivil itaatsizlik eyleminde. Eylemin amacı zaten olabildiğince insanı eylemin içine çekebilmek. Oturma eylemi yapıyoruz, slogan atmıyoruz, sadece fotoğrafları kaldırıyoruz, basın metinlerini sadece kadınlar okuyorlar, sessiz bir eylem bu (Zühre, Mimar, 43).

Sivil itaatsizlik eylemi, sessiz biçimde uygulandığından ve oturma eylemi yoluyla gerçekleştirildiğinden insanlara kolay gerçekleştirilebilir bir eylem biçimi olarak görünmektedir. Ancak, görüşme kapsamında elde edilen veriler analiz edildiğinde, bu eylem biçimini benimsetmenin hiç de düşünüldüğü gibi kolay olmadığının görüşmeciler tarafından sıklıkla vurgulandığı görülmektedir. CAH eylemcileri, eylemlerin ilk yıllarında özellikle sol siyasetler tarafından sistem içi olmakla, revizyonist ya da pasifist olmakla suçlanmışlardır. Hareketin ilk yıllarında eylemlerin genel ilkelerinin belirlenmesi sürecini, o süreçte bizzat yer alan insan hakları aktivisti Ayşe Günaysu şu şekilde özetlemektedir:

> Her cumartesi aynı saatte Galatasaray'da oturalım dedik. Sessizlik ana ilkemizdi. Yarım saat sessiz oturduktan sonra basın açıklaması okuyorduk. Örgüt pankartı olmayacaktı. Slogan atılmayacaktı. Her hafta bir gözaltında kaybın öyküsü anlatılacaktı. İlkemiz bağımsızlıktı. Gözaltında kayıpların resimleri dışında örgüt pankartı, dövizi sloganı olmamalıydı. Böylece inandırıcılığımızı koruyabilirdik. Ancak, bazı örgütlü sosyalist hareketlerden tepki gördük. Zaman zaman itiş kakış bile oluyordu. Sessizlik ve pankartsızlığı sağlamaya çalışan kadınlara "orospular" diye bağırıldığını dün gibi

> hatırlıyorum. "Siz gidin, barlarınızda biraz için." demişlerdi. Onlar için burjuva kadınlardık (Günaysu, 2014).

Özellikle 1995-1999 arasında, sivil itaatsiz bir felsefe doğrultusunda ilkeselliği sağlamak ciddi zorlukları beraberinde getirmiştir. Cumartesi İnsanlarından Seher, bu zorlukları şu şekilde ifade etmektedir:

> Biz burada başlarken pek çok örgüt eylem biçimimize burun kıvırdı. Burada otur otur ne olacak tarzında, pasifizm hatta sistem içi olmakla da suçladılar. Dolayısıyla, bedenini bir eylem aracı olarak kullanmak daha önce Türkiye'de yapılmış bir eylem biçimi değildi. Türkiye'de demokrasi mücadelesinde ve özellikle sivil itaatsizlik gibi barışçıl eylemlerde bizim önümüzde örnek alabileceğimiz bir eylemlilik yoktu, biz bunun sıkıntısını çok yaşadık. Geçmişte mücadele etmek demek daha radikal, belli bir kesimin kendi doğruları üzerinden ve kendi doğrularını da başkalarına dayatarak yürüttüğü bir gelenekten besleniyordu. Şimdi biz o gelenekten, eğer sen insan haklarını talep ediyorsan, adalet talep ediyorsan ve vicdan sahibi biriyim diyorsan gerisi bizi ilgilendirmez, birlikte bir şey yapabiliriz noktasına getirdik mücadele biçimini. Mesela, gelip Konca Kuriş[108]'in fotoğrafının burada ne işi var, diyenler oluyordu. Hizbullah devlet destekli bir grup ve onların gözaltında kaybettiği insanlar da var. Konca Kuriş bunlardan biri ve biz onu da duyurduğumuz için eleştirildik. Ya da mesela bir dönem, örgütlerin kendi içlerindeki ideolojik bölünmelerden dolayı tarafların birbirini hain ilan ettiği zamanlar oluyordu. Örgütün bir kanadı eylemlerimize gelip; onlar hain onların kayıplarının fotoğraflarını taşımayın, deme cesaretini buluyorlardı. Bunlara göğüs gererek bu noktalara geldik. Bir insan gözaltına alınıp kaybedildiyse ortada bir yaşam hakkı ihlali vardır, gerisi bizi ilgilendirmez. Bizim temel ilkemiz bu (Seher, Ekonomist, 55).

Seher ile benzer bir biçimde, kayıp yakını eylemcilerden Melek de, pasifizm ile yoğun olarak suçlandıkları bir dönem olduğunun altını çizmektedir:

> Eylemimizi oportünistçe bulanlar oldu. Ancak, bu sadece sol siyasete mal edilebilecek bir eylem değil. Zaten kaybedilen kişilerin kimliklerini de sadece sol siyasetle ilişkilendirmek doğru değil. Konca Kuriş gibi kişiler var, onlar için de oturuyoruz. Kaybedilen Hizbullahçılar var mesela. Tolga Baykal Ceylan vakası var. Bunları yan yana getirdiğimizde, burası bir kayıplar alanı. Sol siyasetler belli bir süre bizim ne yaptığımızı anlamakta zorlandılar; ama şimdi sol siyasete mensup kişiler aramızda fotoğraf taşıyabiliyorlar (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Örgütlere eşit mesafede durmak, başlangıçta eylemlerde bir sıkıntı yaratarak zorlu mücadeleleri beraberinde getirse de; zamanla eylemlerin devamlılığını ve meşruiyetini sağlayan en önemli dayanaklardan birini oluşturmuştur. Cumartesi İnsanlarından Umut, eylemlerde tarafsızlığın korunmasının en önemli ilke olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

---

[108] Konca Kuriş, İslami feminist yazar. 17 Temmuz 1998 tarihinde, evinin önünden Hizbullah adlı örgüt tarafından kaçırılmış ve ölü bedeni 2000 yılında Konya'da Hizbullah'a ait olduğu belirlenen bir hücre evinde bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Milliyet, 19.01.2011).

> Her türlü belirsizliğe, hiçleştirmeye ve her türlü hukuksuzluğun aklanmasına karşı durmak, bunun için de bir aktivist eylemi örgütlemek gerekiyordu. Bizim bu gerçekliği aktarabilecek sivil itaatsizlikten başka bir yolumuz yoktu. Burası hiç kimsenin, politik argümanların, fikirlerin ve örgütlerin dışında bir sessiz çığlık alanıdır. Politik argümanlardan uzak tutulması aslında sivil itaatsizlik eylemlerinin devamlılığını sağlayan bir unsur oldu. Daha tarafsız bir cephenin organize edilmesi ve Cumartesi Anneleri tarafından böyle bir hayırın ve arayışın yürütülmesi ayrı bir kulvar olarak anlamlıdır. İşte bu kadar eşit mesafede bir itaatsizlik olduğu için 22 küsur yıl sürebildi bu eylemler. İçerdiği nitel ve nicel özellikler açısından söylüyorum bunu, şiddetsizlik örneğin bunu ifade ediyor (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Eylemcilerden İnci de Umut ile benzer biçimde, CA hareketinin tüm partilere eşit mesafede duran bir yerde konumlanmasının önemini vurgulamaktadır:

> Milletvekilleri, parti mensupları tabi ki gelip alanda bizimle birlikte oturabilirler. Ama ben nasıl oturuyorsam; o şartlar dâhilinde gelip oturabilirler. Nitekim geliyorlar da. CHP milletvekilleri, HDP milletvekilleri gelip destek veriyorlar. Geliyorlar ama kendi parti kimliklerinin dışında bir şekilde geliyorlar. Kendi kimlikleriyle, insani kimlikleriyle geliyorlar, o şekilde gelmeliler. Bizim bir partinin arkasına sığınmak gibi ya da onun desteğini almak gibi bir durumumuz yok (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

İnci ve Umut' la aynı paralelde olarak Seher de, CA protesto eyleminin hiçbir siyasi fikrin dayatılmadığı ve bir perspektif olarak ön plana çıkarılmadığı bir sivil itaatsizlik eylemi olarak anlamlı ve bu nedenle uzun soluklu olduğunun altını çizmektedir:

> Burada bulunan hiç kimse kendi siyasi perspektifini ve ideolojisini asla buraya dayatmıyor. Ortak noktalarda birlikte hareket ediyoruz. Dolayısıyla bizim içimizde CHP'li aile var, AKP'li aile var, HDP'li aile var, PKK'li aile var, TİKKO'cu var vs. Bizim içimizde her tür fikre sahip insan var kısacası. Biz insan hakları hareketinin bir parçasıyız. Değişik siyasi yapılardan, aidiyetlerden, inanç biçimlerinden insanların insan hakları, demokrasi, hukukun üstünlüğü ve ağırlıklı olarak da adalet talebiyle bir araya geldiği, bunun ötesindeki düşüncelerini de kesinlikle buraya dayatmadığı, asla burada gündeme getirmediği bir yer burası (Seher, Ekonomist, 55).

Tüm bu ifadeler, hiçbir ideolojik angajmana karşılık gelmeyen sivil itaatsizlik eylemlerinin aslında kendisini sol ve ideolojik angajmanlardan ayırabildiği ölçüde sivil itaatsiz ve uzun erimli bir protesto olarak kalabildiğini göstermek açısından önemlidir. Bu bağlamda, insani bir talepten yola çıkmanın ve adalet arayışında bulunmanın bir aracı olan oturma eylemleri, sadece insan olmanın gereklerini yerine getirmek üzerine kurulmuştur.

Eylemler sivil itaatsizliği destekleyen bir form olarak, sessiz oturma eylemi şeklinde gerçekleştirilmektedir. Sivil itaatsizliğin ruhuna uygun olarak, eylemler boyunca hiçbir şekilde alkış, slogan, ıslık gibi sessizliği bozacak uygulamalara izin verilmemektedir. Eylemlerin sessiz karakteri, eylemcilerin ruh halini yansıtan sessiz çığlığın alana taşınmasını kolaylaştırmaktadır. Zeynep Gülru Göker'e göre (2013, s. 120), eylemlerin

sessiz karakteri doğrudan barışçıl protesto ile örtüştürülerek acının toplumsal bir hale getirilmesinde ve kayıplar sorununun topluma en düzgün şekilde aktarılmasında çok önemli bir unsurdur. Sessizlik, bu biçimiyle eylemciler arasında bir hiyerarşi oluşmasını engelleyen eşit ve tarafsız bir siyaset biçiminin uygulamaya konulması açısından anlamlıdır. Göker (2013)'e göre sessizliğin önemi şu şekilde ifade edilebilir: *"Siyasette kendini ifade etmenin ve siyasete, toplumsal olaylara katılımın çoğunlukla ses çıkarmak ve konuşmak esasına dayandırılması eleştirisinden yola çıkarak, aktif siyaset anlayışlarında sessizliğin göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymak gerekir."*

Fotoğraf 6: Sessiz Çığlığı Sembolize Eden Bir Eylemci



Kaynak: https://goo.gl/ZYtGfJ

Bu şekliyle bakıldığında, sessizliğin konuşmanın ve iletişimin yokluğu olarak anlaşılmaması gerekir (Göker, 2010, s. 3). Sessizlik, görüşmecilerin kullandığı ifade ile aslında bir *"çığlık"* niteliğinde olup; topluma birçok mesaj aktarmaktadır. Sessiz Çığlık ifadesi, birçok görüşmeci tarafından sıklıkla dillendirilmiştir. Örneğin, Cumartesi İnsanlarından Gonca, eylemlerin aynı zamanda bir sessiz çığlık olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Burada bir sessiz çığlık var, burada bir adalet arayışı var, burada evlatlarını gözaltında kaybeden aileler var, burada insanların haklı talepleri dile getiriliyor, insanlar buraya yas tutmaya gelmiyor, burada insanlar isyan ediyorlar ve sessiz bir biçimde isyan ediyorlar. Bu nedenle, eylemler bu kadar uzun sürdü ve sürecek. İHD'nin çalışmaları ve ailelerin dirayeti, bir aradalığı ve dayanışması eylemleri sürekli kıldı. Burada baskılara boyun eğmeyen ve hiçbir şekilde de boyun eğmeyecek insanlar var (Gonca, Öğrenci, 21).

Slogan atmanın insanları farklı fikirler doğrultusunda ayrıştıracağı konusunda hemfikir olan Cumartesi Anneleri ve İnsanları, slogansızlığı her türlü ideolojik angajmana karşı

eşit mesafede durmanın bir gereği olarak önemsemektedirler. Kayıp yakını eylemcilerden İnci, slogansızlığın önemini şu sözlere vurguluyor:

> Biz orada derdimizi anlatmak ve taleplerimizi dile getirmek için bulunuyoruz. Slogan dediğiniz zaman bu belli bir kesime hitap eder; ama bizim hiçbir siyasi angajmanımız yok. Her görüşten insanın olduğu bir topluluk burası. Dolayısıyla, burada slogan atmak gibi bir durum kesinlikle olamaz. Meselemiz taleplerimizi dile getirebilmek, yakınlarımıza ulaşabilmek, adalet arayışı için oturuyoruz biz burada. Tek sloganımız bu bizim, o nedenle de hani otururken böyle davranırken uzun soluklu olsun diye düşünmedik; ama zaten işin özü bu olmalı diye oturduk. Dolayısıyla uzun soluklu da olmuş oldu (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Eylemlerin bu kadar uzun erimli bir sivil itaatsizlik örneği oluşturmasını sağlayan bir diğer nitelik ise, eylemin kayıplar odaklı bir eylem olarak spesifik bir hak talebinden yola çıkmasıdır. Her hak ihlalinin dile getirildiği bir alan olmaktan ziyade, tek bir konuyu kamuoyunun gündeminde sürekli ve yoğun olarak tutmak hedefinden yola çıkan bu eylemler, bu ilkeler doğrultusunda bir süreklilik kazanabilmiştir. Cumartesi İnsanlarından Seher, kayıpları ana gündemde tutmanın zaman zaman zorluklarla karşı karşıya kalmak anlamına geldiğini şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Herkes her şeyi Galatasaray'a taşımak istiyor. Her hak ihlalini gelip burada anlatmak istiyor. Biz Galatasaray'ın kayıplarla ilgili bir alan olmasını istedik. Bu nedenle insanlarla karşı karşıya geldik, insanlar onların sorunlarını ikinci plana ittiğimizi düşündüler. Biz de onlara bunun kolaycı bir iş olduğunu, kendi sorunlarını hazır bir mücadele alanına taşımak istediklerini, kendilerinin de sorunları için ayrı mecralar yaratması gerektiğini söyledik. O zaman tepki görüyorduk. 90'larda ölüm oruçları[109] da çok yaygındı mesela. Bazı siyasi gruplardan insanlar başlarına kırmızı bantlar takarak gelip burada slogan atmak istediler. Bu tip şeyleri çok yaşadık. O noktadan, mücadele buralara geldi. Belli bir mücadelenin sonucunda kendini kabul ettirmiş, başkaları tarafından da kabul edilmiş bir alan artık burası (Seher, Ekonomist, 55).

Seher ile benzer olarak kayıp yakını eylemci Ayla da, eylemlerin uzun soluklu olmasını ve sürekli kamuoyunun gündeminde yer almasını kayıpları odağına alan bir eylem olmasıyla açıklamaktadır:

> Barışçıl bir protesto olması eylemlerin bu uzun erimliliğinin önemli bir nedeni. Siz slogan atarsanız örneğin, karşı tarafta başka farklı sloganlar açığa çıkar. İnsanları ayrıştırırsınız. Ya da siz bu eylemin içerisine farklı eylem biçimlerini yerleştirirseniz yine başka eylemliliklerle karşı karşıya kalırsınız ve insanlar ayrışır. Biz kayıplarla ilgili bir eylem yapıyoruz ve amacımız belli. Örneğin, Nuriye ve Semih ile ilgili slogan atıldığında biz uyarı alıyoruz. Başka çok kıymetli toplumsal meseleler de var; ancak bu eylemin 22 yıldır süregelen bir geleneği var. Başka şeyleri içine kattığınızda amacından sapabilir bu

[109] Ölüm oruçları, 11 Nisan 1984 tarihinde, Metris Cezaevi'nde yatan siyasi tutukluların cezaevinde kendilerine yönelik yapılan uygulamaları insanlık dışı bularak; tek tip kıyafet dayatmasına son verilmesi, işkence koşullarının ortadan kaldırılması gibi taleplerle açlık grevine girmesi ile başlamıştır. Eylemler, 45. gününde süresiz ölüm orucuna çevrilmiş ve birçok tutuklu ve hükümlü bu süreçte hayatını kaybetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Temelkuran, 1997).

> eylemler. Bu eylemlerin bu kadar uzun sürmesinin bir nedeni de hiçbir zaman amacından sapmaması. Sadece kayıplarla ilgili bir eylem, Galatasaray her türlü hak ihlalinin gündeme getirildiği, eylem yapıldığı bir meydan haline gelirse bu mesele amacından sapar, saptırmamak lazım. Kayıplar, tüm dünya gündeminde de itibarlı bir yere sahiptir. Bu eylemler amacından saptırılırsa, kayıp meselesi bu itibarını yitirir. Bizim amacımız kayıpları gündemde tutmak. İdeolojik meseleleri katmamak, farklı sloganları içine koymamak lazım (Ayla, Gazeteci, 42).

Son tahlilde, CA sürekli protesto eylemlerinin sürekliliğini sağlayan en temel unsurlardan birinin barışçıl ve sivil itaatsiz olarak örgütlenmesi olduğu söylenebilir. Oturma eylemi biçiminde gerçekleştirilen bu eylemler, sessiz bir formda hayata geçirilmekte ve olabildiğince fazla insanı içine katabilecek bir şekilde yapılmaktadır. Yaşam hakkının ihlali ile karşı karşıya kalan kayıp yakınları, bu ihlali Türkiye'de ve dünyada barışçıl yollarla insanlara anlatmanın yolu olarak, bu oturma eylemlerini düzenlemektedirler. CAH eylemcilerinden Berfin, bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

> Biz burada sadece oturuyoruz, kötü bir protestomuz yok. Konuşuyoruz, acımızı paylaşıyoruz. Koşullar altında kendimizi güzel bir biçimde ifade edebildiğimiz için bu eylemler bu kadar uzun sürebildi bence. Siyasi konuşmuyoruz burada, acıdan bahsediyoruz. Annelerimiz çok ön planda. Geliyoruz, oturuyoruz, yaşadıklarımızı aktarıyoruz. Biz burada kötü bir şey yapmıyoruz; o nedenle de hala oturmaya devam edebiliyoruz burada. Şiddete karşıyız zaten (Berfin, Öğrenci, 22).

Berfin ile benzer biçimde Şebnem de, barışçıl bir protestoda bulunmanın eylemlerin devamlılığını sağladığının önemle altını çizmektedir:

> Zarar veren bir eylem değil bu eylemler, zaten zarar veren bir eylem olsa bizi burada oturtmazlar. Zorbalıkla şiddet dilini kullanarak değil de, barış dilini kullandığımız zaman aslında karşımızdaki insanlara bir şeyler aktarabiliyoruz. Ben mesela okuldaki insanlara barış dilini kullanarak gerçekten sakin bir biçimde Cumartesi Anneleri'ni anlattım, inanın bana iktidar yanlısı arkadaşlarım bile beni dinledi. Sen ne için mücadele veriyorsun bize bir anlat dediler, aslında bu çok iyi bir şey. Kendini ifade edebilmenin en önemli yöntemi barış diliyle konuşmak. Böyle konuştuğumuz zaman sadece bizden olan insanlara değil de, hani karşı tarafa da bir şey aktarabiliyoruz (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Eylemlerin barışçıl protesto biçimlerini kullanması, bir yönüyle de gündelik hayatın protesto eylemi ile dönüşüme uğradığı süreçte protestonun gündelik hayatın içerisine yerleşmesini ve sürekli nitelik kazanmasını kolaylaştırmaktadır. Barışçıl ve sivil itaatsiz bir şekilde sürdürülen eylemler, bu süreklilik sonucunda eylemcilerin gündelik hayatlarının politikleşmesine ve protestonun gündelik hayatlarından ayrılamaz bir olgu haline gelmesine sebep olmaktadır. Bir sonraki başlıkta, eylemlerin sivil itaatsiz karakterinden hareketle toplumsal meşruiyeti tartışılacaktır.

4.3.2.1. Ahlaki Protesto, Duygular ve Meşruiyet Meselesi

CA hareketi, somut eylemlerin oturma eylemi biçiminde sivil itaatsiz ve barışçıl bir şekilde örgütlenmesinden dolayı süreklilik kazanmakla birlikte; bu derece bir sürekliliğin edinilmesinde esas nokta eylemlerin meşru bir hak talebinden yola çıkmasıdır. Çalışmanın üçüncü bölümünde, protestocuların bir eyleme angaje olurken hangi motivasyonlarla bunu gerçekleştirdiği kültürel ve sosyo-psikolojik bir kuramsal çerçeve ile açıklanmıştı. CA protesto eyleminde, protestocuların Jasper'ın (2002, s. 210) ifadesiyle *"Ben haklıyım ve benim eylemim meşru"* düşüncesinden yola çıkarak ahlaki bir protesto inşa ettiklerini söyleyebiliriz.

İlk olarak, Klandermans'ın (2010, s. 120) bir protestocuyu harekete geçiren üç temel güdü olarak tanımladığı kolektif güdü, toplumsal güdü ve ödül güdüsünden hareket ederek CA protesto eylemlerini ele aldığımızda, bu eylemlerinin kamusal alanda icra edilme ve toplumsal bir etkiyi hedefleme doğrultusunda örgütlendiği belirtilmelidir. Bu durumda, eylemcilerin kolektif ve toplumsal güdülerden yola çıkması söz konusudur. Ancak görüşmelerden elde edilen verilen değerlendirildiğinde, belirli bir maddi çıkara yönelen ödül güdüsünün CAH eylemcilerini harekete geçiren temel güdülerden biri olmadığı söylenebilir. Melek'in şu ifadeleri bu tespiti doğrulamaktadır:

> BM ve farklı gruplarla görüşmeler yapıyoruz. Farklı düşüncelerden insanlar bir araya geldik ve bu birlikteliğin bozulmamasını istiyoruz. Proje vs. işler devreye girdiğinde birlikteliğimiz kopabilir, biz tek çatı altında olmaya önem veriyoruz. Proje amaçlı gelenleri de bu amaçla geri gönderiyoruz. Çalışma yapmak değil, Galatasaray'ı devam ettirmek önemli. 22 yıldır ailelerin aynı çatı altında birbirlerinden kopmamalarının da nedeni bu olabilir. İlişkilendik, elimizdeki dokümanları paylaştık; ancak BM ve AB ile ortak bir proje yapmadık. Burada 22 yıllık bir mücadele sürüyor, biz de proje yapmayı biliriz, biz de buranın devamı için bu alana para kazandırabiliriz. Ancak ben proje yapanları samimiyetsiz buluyorum. Ve bizim kaygımız para kazanmak değil. 22 yıldır bir mücadele veriyorsun, her şeyinden geçmişsin, benim 8 yaşında bir çocuğum var ama 22 yaşında bir Galatasaray'ım var. Benim birlikte mücadele ettiğim insanların kanı var burada. Bunların telafisi yok. Yaşadıklarımın parayla ölçülebileceğini düşünmüyorum ben. İlla destek olmak istiyorlarsa, sesimizi bir yerlere duyurarak destek olabilirler (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Kayıp yakını eylemcilerden İnci de Melek'in ifade ettiği gibi, eylemler süresince maddi getirisi olan hiçbir desteğin kabul edilmediğini; eylemcilerin de tamamen gönüllü bir şekilde maddi bir çıkara dayanmaksızın bu eylemleri sürdürdüklerini belirtmektedir:

> Cumartesi Anneleri olarak asla maddi destek kabul etmiyoruz biz. Özellikle kaynağı, menşei belli olmayan AB destekli herhangi bir şeyi kesinlikle kabul etmiyoruz. O nedenle, belki de eylemler çok sınırlı kalıyor, çok dışarı çıkaramıyorsunuz bu eylemliliği. Ama bu

> alanı korumak adına çok farklı eylem biçimlerine dönüşsün istemiyoruz zaten, bu mücadeleyi bu alanda sürdürmek çok önemli (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Görüldüğü üzere, Klandermans'ın teorik yaklaşımından yola çıkıldığında maddi çıkara dayanan ödül güdüsünün yokluğu, CA eylemlerinin meşruiyetini arttıran ve ahlaki bir protesto olarak nitelenmesini kolaylaştıran bir unsur olarak düşünülebilir.

James Jasper'ın (1998, s. 398) bireyin protesto içerisinde harekete geçirdiği dört temel duygu durumundan hareket ederek eylemleri analiz edecek olursak, ilk karşımıza çıkan etkin duygular olmaktadır. CA hareketinde etkin duygu olarak, zorla kaybedilenlere duyulan yoğun sevginin öne çıktığı söylenebilir. Çalışma, kayıp yakınlarının eylemlilik sürecine dair bir nitelik taşımasına rağmen; yapılan görüşmelerde kayıp yakını eylemcilerin kaybedilenlere dair iyi özellikleri sürekli aktarmak istemeleri onlara duydukları yoğun sevgiden kaynaklanmaktadır. Kayıp yakını eylemcilerden Gülsüm, oğluna duyduğu sevgiyi şu sözlerle aktarmaktadır:

> Ben biliyorum siz kötü bir şey yapmadınız. Güzel insansınız biliyorum, hepsi için de geçerli söylediğim. Benim çocuğum babasıyla işçi olarak çalışırken işçileri eve getirir yedirirdi, evde iki çift ayakkabı olsa birini ihtiyacı olanla paylaşırdı, evde ne fazla olsa götürür verirdi. Kendi kendime diyorum tabi bunlar kötü insan olsa bunları nasıl yapsın (Gülsüm, Ev Kadını, 76).

Jasper'ın ele aldığı ikinci temel duygu olan tepkisel duygular açısından harekete bakıldığında, kayıp yakınlarının ve aktivistlerin ortak olduğu yas ve öfke duygusu ön plana çıkmaktadır. Yas bir süre sonra yerini öfkeye bırakmakta ve yasın toplumsal bir isyana dönüşmesi söz konusu olmaktadır. İnsan hakları aktivisti Gönül, yas ve öfkeden oluşan bu iki temel duygunun eylemlerdeki etkinliğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Biz her karanlığın bir aydınlığa çıkacağına, o ışığa inanıyoruz. Bu kayıplarla mücadele süreci her aşaması çok zor bir süreç. Hani neredettir, sağ bulmamız lazım, zaman geçtikçe umutlar kırılıyor, mezar ve kemiklerini bulma istekleri gündeme geliyor, bitmeyen bir yas durumu açığa çıkıyor. Benim bu kadar yıllık tecrübelerimden çıkardığım bir durum var, gerçekten ne yas bitiyor ne de isyan bitiyor. İki durum birbiriyle çok bütünleşmiş. Her ikisi yan yana. Bulamadığı için, ulaşamadığı için bir türlü tamamlayamıyor o yas sürecini; ama isyanı da hiçbir zaman bitmiyor. Napayım artık kaderim de buymuş diyen bir kayıp ailesine hiç rastlamadım şimdiye kadar ben. Her birisinde illa bir ulaşma çabası, ne olduğunu ortaya çıkarma çabası var. Benzer olayların önlenmesi, kendi kaybının akıbetini öğrenme, unutturmama, suçluların cezalandırılması gibi hedeflerden ve mücadeleden hiçbir şekilde vazgeçmeme hali var. Her aşaması çok zor bir süreç elbette bu. Ve bu süreç hem yası hem de isyanı tetikliyor (Gönül, Avukat, 52).

Üçüncü temel duygu olarak tanımlanan ruh hali/mood üzerinden bakıldığında, protesto eylemcilerine hâkim olan ruh halinin cesaret ve meydan okuma dirayeti olduğu söylenebilir. Yasın kendilerini edilgen bir konuma itmesine izin vermeyen kadınlar, yas

ve buna eşlik eden haklı olduğunu bilme duygusu ile bir kararlılık içerisinde bulunmakta; sistemin yanlışlıklarına cesaretle meydan okumaktadırlar. Jasper'ın son duygu kategorisi olan etik duygular açısından düşünüldüğünde ise, protestocular tüm insanlarda var olduğunu kabul ettikleri etik değerlere seslenmektedirler. CA eylemleri kayıplar odaklı bir eylem olmakla birlikte, yaşam hakkının kutsallığından yola çıkan hak savunucuları kendi kayıpları için istediklerini aslında tüm insanlar ve insanlık için de talep etmektedirler. Bu da onların etik duygulara yoğunlukla seslendiklerini göstermektedir. Cumartesi İnsanlarından Işık, bu durumun altını şu sözlerle çizmektedir:

> Kadınlar kendilerini artık hak savunucuları olarak görüyorlar. Alana geldiklerinde sadece kendi yakınları için değil; hayatta olan diğer çocukları için, diğer insanlar için bu yaşananlar bir daha yaşanmasın, bunun için de unutturulmasın diye alana geliyorlar. Cumartesi Anneleri akıbeti bilinen ölümlere de karşı, sadece zorla kaybetme değil. Yaşam hakkını ihlal eden tüm uygulamalara karşı mücadele ediyorlar aslında. O yüzden, bu eylemlerin devamlılığı var. Evet, ortada bir kayıplar sorunu var ve hedefi o sorun çözmek; ama diğer meselelerde de zırh gibi durup bunlar yapılmamalı mesajı veriyorlar (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Üçüncü bölümde ele alındığı üzere Klandermans (1995, s.7-8), bireyi protestoya iten birtakım sosyo-psikolojik durumlar tanımlamıştı. Bu üç temel durum: meşru olmayan eşitsizlik durumları, aniden ortaya çıkan hoşnutsuzluk ve etik saldırı olarak açıklanmıştı. CA hareketini ele alırken, aniden ortaya çıkan hoşnutsuzluk ve etik saldırı durumları açıklayıcı olmaktadır. Zorla kaybetme pratiği, gündelik hayatta bir kırılmaya sebep olan, aniden ortaya çıkan bir hoşnutsuzluk durumunu örneklemektedir. Kaybetmeyle karşı karşıya kalan kadınlar bu ani durum karşısında önce öfkelenmekte, daha sonraki süreçte acı ve yaslarını toplumsal bir mücadele haline getirmektedirler. CA protestolarında bir diğer sosyo-psikolojik durum ise, etik saldırı olarak nitelenebilir. Yaşam hakkının kutsallığına inanan protesto eylemcileri, yaşanan mağduriyeti sadece kendilerine değil; tüm insanlara yönelik bir etik saldırı olarak yorumlamakta ve süreç içerisinde kayıplar sorununu insan hakları mücadelesinin bir parçası haline getirmektedirler. Dolayısıyla, bir insanın kaybedilmesi ile aslında tüm insanlığa yönelik etik bir saldırıda bulunulduğunu belirtmektedirler.

James Jasper (2017, s. 60), zorla kaybetme durumunu da açıklayabilecek bir teorik yaklaşım olarak ahlaki şok kavramından yola çıkmaktadır. Aniden ortaya çıkan ve bireyin kişisel hayatında büyük bir travmaya yol açan ahlaki şok karşısında kayıp

yakınları, acıyı sorunun çözümü için bir toplumsal kararlılığa dönüştürmenin mücadelesini vermişlerdir. CAH eylemcileri, benim başıma geldi başka bir insanın da başına gelmesin yaklaşımıyla; tüm etik saldırıları bertaraf etmeyi amaç edinen, ahlaki şoku ahlaki bir protestoya dönüştüren bir eylem örgütleyebilmişlerdir. İnsan hakları aktivisti Gonca, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Ben bu alana gelemediğimde, bir ses getiremedim bir şey yapamadım duygusu beni olumsuz anlamda çok etkiliyor. Ben kendimi bir insan hakları aktivisti olarak görüyorum. Bu alan bir insan hakları alanı, ben İHD'ye geldiğimde şunu öğrendim. Sadece bir kişiye değil, herkese gelebileceğini düşünüyorum artık, herkesin adaletsizlikle karşılaşabileceğini düşündüğüm için buraya geliyorum. Bu geliş, burada bulunma bu adaletsizliklere karşı dik durma çabasıdır aslında. Bir politik duruştan ziyade bir insan hakları aktivisti olmayı seçtim. Burada her insana dokunabileceğimi, her insanla bir arada olabileceğimi düşünüyorum. Her insanın derdine bir şekilde ulaşabileceğimi ve yardım edebileceğimi düşünüyorum. Evet, benim başıma geldi, ben bir haksızlığa uğradım; başkasının başına gelmesin diye çaba sarf etmekten asla vazgeçmeyeceğim. Başına herhangi bir hak ihlali gelmemiş, bir haksızlığa uğramamış insan sayısı da çok fazla bu alanda. O insanlar hiçbir zaman bana ne demiyorlar. Onlar bana dokunmayan yılan bin yaşasın mantığıyla yaşamıyorlar. Bir kere bile gözaltında alınmamış, siyasi bir kimliği olmayan insanlar var burada ve sadece vicdani olarak burada olmayı seçiyor. İnsanlara karşı yapılan haksızlıkları protesto eden insanlar var. Benim başıma geldi ama bir başkasının başına bu gelmesin diyen insanlar var. Ben de öyleyim, haksızlığa karşı dik durmaya çalışıyorum, bunun çabasını veriyorum (Gonca, Öğrenci, 21).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, CA protesto eylemi bir ahlaki protesto örneği olarak, eylemcilerin vicdani ve ahlaki değer yargılarını ön plana çıkardıkları, hareket içerisinde hareket kimliklerini inşa ettikleri ve bu süreçte her birinin bir diğeri için ahlaki bir rol model haline geldiği bir eylemi nitelemektedir. Eylemciler açısından bakıldığında, tüm kadınlar için sağaltıcı bir işlev gören ve gerek insan hakları aktivistlerinden oluşan Cumartesi İnsanları gerekse kayıp yakınlarından oluşan Cumartesi Anneleri açısından ortak bir duygudaşlık kurulmasına sebep olan eylemler, aynı zamanda topluma da bir mesaj vererek demokratikleşmeye katkı sunmaktadırlar. Cumartesi İnsanlarından Seher, eylemlerin kadınlar açısından iyileştirici niteliğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Burası gerçekten bize iyi gelen, iyi hissetmemizi sağlayan ve bize iyi bir insan olduğumuzu hatırlatan bir alan ki; buna gerçekten ihtiyacımız var. O kadar insanlık dışı şeyler yaşıyoruz ki; bir şey yapmazsanız bu insanlık dışı durumlar karşısında yaşayamazsınız, ezilirsiniz. Bu kadar zulmün olduğu bir yerde kişisel olarak mutlu olmanız mümkün değil. Buraya gelen arkadaşları gördünüz, kendi iç sorunlarını çözmüş insanlar, yani hiç bu işlere bulaşmadan rahatça kendi hayatlarını yaşayabilecek insanlar; ama yetmiyor işte. Buraya gelince biz kendimizi mutlu hissediyoruz, burayı yalnız kayıplar için, kayıp yakınları için oluşturulan bir alan olarak görmüyoruz. Kendimizi iyi hissettiğimiz, bizi iyileştiren, bize iyi gelen bir alan olarak da görüyoruz. O nedenle zaten bu kadar uzun süredir bu işi götürebiliyoruz. Kayıp yakınları da bunu söylüyorlar, ben buraya yalnızca kendi çocuğum için gelmiyorum diyorlar mesela. Beni motive eden bir şey yapıyorum ben. Bu kadar zulüm karşısında bu kadar kötülük karşısında hiçbir şey yapmamazlık etmiyorum, ben buraya geliyorum. Aileleri de bizi de bu motive eden bu. Aileler de bunu kişisel bir yas, kişisel bir dert gibi

> görmüyorlar. İlk başlarda öyleydi. Kişisel bir yasla buraya geldiler, ancak o acıları, yası toplumsallaştırdılar. Ben mesela hiçbir zaman birileri için bir şey yapıyorum duygusu yaşamıyorum. Bunu gerçekten söylüyorum, ben kendim için istediğim için böyle olması gerektiği için ve ben tüm bunları yapmazsam mutsuz olacağım için buraya geliyorum. 22 yıl yoksa akıl karı değil (Gülüyor), ama demek ki buna benim de ihtiyacım var (Seher, Ekonomist, 55).

CA hareketinin ahlaki bir protesto olarak değerlendirilebilmesini sağlayan, eylemlerin hak, hukuk, adalet ve hakikat arayışı niteliğinde olmasıdır. Bir hak ihlaline uğrayan ve haklı olduklarından emin olan protestocular, bu haklılığı meşruiyetlerinin en temel kaynağı olarak görmektedirler. CA hareketini bir hakikat arama siyaseti olarak gören Eda Sevinin (2016), bu eylemin en önemli özelliğinin iktidar tarafından çarpıtılan hakikate protestocular tarafından tekrar anlam kazandırılması olduğunu belirtmektedir. Hakikatin yok sayıldığı ve inkâr edildiği bir hakikat rejiminde, Galatasaray Meydanı'nda verilen mücadele mevcut hakikat düzenini sekteye uğratan, yeni bir hakikat inşa etmeye çalışan bir eylemlilik olarak açığa çıkmaktadır.

Foucault, iktidar ve hakikat üzerine odaklanan bir filozof olarak hakikatin en önemli niteliğine şu sözleriyle dikkat çekmektedir: "*Hakikat, tahakkümcü ve negatif bir iktidarın dışında ve ona karşı duran bir şey olarak algılanır.*" (Foucault, 2005, s. 14). Ahmet Murat Aytaç'a göre ise, "*Hakikat, yapılan şeylere karşı bir yenilik ve eleştiri şeklinde sunulur, hakikat bir kopuştur. Hakikat eksik bilgiyi düzelten, onu belirginleştiren bir şey olduğu için, kanaatleri sarsan bir şey olduğu için aslında bir etki yaratır.*" (Aytaç, 2011, s. 35). Buradan bakıldığında CA eylemleri, kamusal bir sır olarak görülen zorla kaybetme pratiğini kamuoyunun gözü önünde ifşa ederek; mevcut iktidarın kendisini var ettiği hakikat rejimini yapısal olarak aşındıran bir nitelik sergilemektedir.

CAH eylemcilerinin en temel taleplerine bakıldığında, kayıpların akıbetlerini öğrenme ve faillerinin yargılanması olduğu görülmektedir. Bu nedenle, bu harekete bir adalet arayışı olarak bakmak mümkündür. Kayıp yakını eylemcilerden Hadiye, hakikatin kayıp yakınlarına kapatıldığını ve bu eylemlerin bir hakikat ve adalet arayışı olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Kimse suçluyu suçlamıyor, herkes haklıyı suçluyor. Benimle ağlayanlar da var, hak etti diyenler de var. Yani, çocuğun bir şey yaptı ki; başına da bu geldi diyenler var. Herkesin kendi vicdanı, ama genel olarak bir umursamazlık var. Bu adaletsizlik devam ediyorsa, bunda halkın duyarsızlığı etken. İlk zamanlar daha fazla destek alıyorduk, şimdi tüm sesler susturulmuş durumda. Basın da yazamaz, zaten muhalif bir basın yok. Bu bir adaletsizliktir,

> hakikat bize kapatılıyor. Destek olanlar da, sözde avukat, sözde gazeteci, sözde anne oluyorlar. Ama biz adalet herkes için tecelli etsin istiyoruz (Hadiye, Ev Kadını, 71).

Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin istisnasız olarak hepsi CA hareketini bir adalet arayışı olarak yorumladılar. Kayıpların akıbetlerinin; yani onlara ilişkin hakikatin ortaya çıkarılmasını, faillerinin cezai sorumlulukları kapsamında hesap vermelerini ve hukuk devletinin gereğinin yerine getirilmesini amaç edinen protestocular hak ihlali, adalet ve hukuk devleti kavramlarını sıklıkla kullandılar. Kayıp yakını eylemci Fahriye, adalet arayışını şu sözlere ortaya koymaktadır:

> Ben o zaman katilleri kendim mi öldüreyim, devlet yani bunu mu istiyor. Biz diyoruz ki hukuk devleti var, devlet bunu hukuki yollarla çözsün ve bir daha analar ağlamasın istiyoruz. Ne ben ağlayım bundan sonra, ne de benden sonra gelen analar ağlasın. Kimse bu yollara düşmesin bir daha. Ben burada Medine dilencisi gibi ortaya düşmüşüm. Herhangi başka bir şey için değil, ben sadece adalet arıyorum; daha doğrusu adalet dileniyorum. Ama beni buraya bağlayan bu yollara düşüren devlettir. Nerede bir adalet umudu varsa üşenmem oraya giderim. 22 yıldır da gidiyorum zaten (Fahriye, Ev Kadını, 50).

Cumartesi İnsanlarından Gonca da, eylemlerdeki adalet vurgusunu şu sözlere ifade etmektedir:

> Ben bu eylemleri bir adalet arayışı olarak görüyorum. Annem, babam ve kız kardeşim de zaman zaman eylemlere katılıyorlardı; ancak polis taraması olduğundan beri gelmiyorlar, üstlerinin aranmasını istemiyorlar çünkü. Ben bir kere ameliyat olduğum için gelemedim, birkaç kere de sınavlarımdan dolayı gelemedim; o da toplasanız bir ay bile etmez. Genelde hep buradayım, düzenli olarak geliyorum. Ben buraya geldikten sonra, herkesin adaletsizliğe uğradığını gördüm. Ailem de İHD ile birlikte yapılan bir eylem olduğunu bildiği için ve barışçıl bir gösteri olduğu için, hak arayışını öğrenmem açısından bana izin veriyor. Ailem olmadan bağımsız bir şekilde gelebildiğim tek eylem Cumartesi Anneleri eylemidir, devam da ettireceğim; asla bırakmayı düşünmüyorum. Şu anda Türkiye'de adaleti arayabileceğimiz tek yer Galatasaray Meydanı çünkü. Buradaki insanlar haksızlığa uğramış insanlardır. Bu insanlar 22 yıldır burada adalet arıyorlar, 22 yıldır bir beden istiyorlar. Ben onlarla birlikte mücadele etmek istiyorum, çünkü adaletin gerçekleşmesini istiyorum (Gonca, Öğrenci, 21).

Görüldüğü üzere, eylemciler mücadeleyi adaletin tecelli ettirilmesi amacına dayanan bir yerden konumlandırmaktadırlar. Cumartesi İnsanlarından Zühre de Gonca gibi, eylemlerin adalet arayışı niteliğini şu ifadeleriyle öne çıkarmaktadır:

> Adalet istiyorlar, faillerin yargılanmasını istiyorlar. Bu eylemlerle devleti yargılıyorlar bir yerde. Derin devlet demiyorum ben; çünkü devletin kendisi derin. Sistem buna izin vermeyeceği için biz bunu istemediğimiz halde daha çok uzun yıllar sürebilir bu eylemler. Faillerin yargılanması demek devletin kolluk güçlerinin yargılanması demek. Failler onlar çünkü devlet de buna izin vermiyor. Bergama'da Hopa'da mesela çevreci eylemlerde madenler faaliyetlerini durdurduğunda amaca ulaşılıyor ve eylemler duruyor. Ama böyle bir eylemde, senin talebin devletin kolluk güçlerinin yargılanması. Devlet de ona izin vermeyeceği için uzun yıllar sürdü, sistemle olan bir problem yani bu. Aslında çok zor bir şey mi bu, bence değil. Yargılanmaya başladığında arkası çorap söküğü gibi gelebilir. Mesele kaybın bedenini bulmaktan ibaret değil, bedeninin bulanlar da yine bu meydandalar.

> Sadece bulmak değil yargılamak. Evriliyor işte eylem burada, canlı aldınız canlı istiyoruz noktasından failleri cezalansın, yargılansın boyutuna geçiliyor (Zühre, Mimar, 43).

Hukuki yargılamalara bakıldığında, kayıpların faillerinin yargılanmasının önünde önemli engellemeler yer almaktadır. Türkiye'de açılan davaların birkaç istisna hariç genellikle beraat ya da takipsizlikle sonuçlanması, AİHM'e taşınan yargılamalarda ise çoğunlukla Türkiye aleyhine olarak mahkûmiyet kararı çıkması dikkat çekicidir. Kayıp yakınlarından Berfin, bu durumu şu şekilde izah etmektedir:

> Kayıplarımız bulunsun akıbetleri açıklansın failleri yargılansın ve yeni nesil bunları yaşamasın diye özetleyebiliriz hedeflerimizi. Davalarımız beraatla sonuçlanmasın ve zamanaşımına uğramasın istiyoruz. Beraat çıkınca adaletsiz bir ülkede yaşadığımızı hissediyorum. O zaman devlet istediğinde her insanı öldürebilir diye düşünüyorum. AİHM'de kazanmak bizim için çok önemli. Türkiye'de zaten çoğu insan korkudan gidip tanıklık edemedi. Köyün ortasında oldu mesela dedemin kaçırılması, bir sürü insan görmüş. Daha sonra zaten orada bulunan askerlerden biri de itiraf etti olanları ve AİHM bunu tanıklık olarak kabul edince biz davayı kazanabildik. Bu çok güzel bir gelişmeydi (Berfin, Öğrenci, 22).

İnsan hakları aktivisti Gönül, yargılamaların önündeki engelleri ve mevcut adalet anlayışını şu şekilde ifade etmektedir:

> Türkiye'de devlet eliyle işlenmiş suçlarda cezasızlık olgusu çok belirgindir. Suçları ve failleri gizleme, ola ki ortaya çıksa bile çok az bir cezayla kurtarma anlayışı var. Örneğin, gözaltında kaybetme suçundan dolayı kimseye bir ceza vermediler şimdiye kadar. İşkence suçunda da çok az bir cezayla kurtarma durumuyla sık karşılaşıyoruz. Cezasızlık hem geçmişle ilgili hem de geleceğimizi tehdit eden bir araç ve uygulama. Düşman Hukuku meselesinde de aynı şey var. Biz olağan hukukun uygulanmasını istiyoruz. Türkiye'de yasalar çoğu konuda devletten taraftır ve çok yetersizdir. Biz çoğu zaman inanmadığımız, yetersiz bulduğumuz hukukun uygulanması için canhıraş uğraşırız. Terörle Mücadele Yasası, bana göre düşman ceza hukukuna bir örnektir. Seçilmişlerin yargılanması meselesi de buna bir örnek mesela. Devlet kendi varlığına tehdit olarak gördüğü herkese uygulayabilir bunu, bazen işte kadınlar bile bunun konusu olabiliyor (Gönül, Avukat, 52).

Son tahlilde, eylemlerin meşruiyeti açısından bakıldığında en temel olanın eylemcilerin meselelerinde haklı olduklarına duydukları inanç olduğu söylenebilir. Kendilerine etik hedefler koyan ve eylemlerin meşruluğuna gölge düşürmeyecek eylem biçimleri geliştiren kadınlar, bu şekilde ahlaki protestolarını inşa edebilmişlerdir. Eylemlerin yaşam hakkının kutsallığına dayanan meşru bir talepten yola çıkması, bu doğrultuda insanların vicdanına seslenebilecek duyguların harekete geçirilmesi genel bir adalet arayışının çerçevesini oluşturmuştur. Son olarak, eylemlerin kadın baskın karakterinin de meşruiyeti artırıcı bir etkisi olduğundan bahsedilebilir. Her ne kadar eylemlerde 1995-1999 yılları arasında yoğun polis müdahalesi yaşansa da anneliğin vicdanlardaki karşılığı bu müdahalelerin toplum tarafından meşru görülmemesine yol açmıştır. Kayıp yakını eylemcilerden Helin, anneliğin meşruiyetinin şu sözlere altını çizmektedir:

> Annelik çok kutsal bir şeydir. Başkasının annesine yapılan bir hakarette mesela bunun kendi annenize yapıldığını düşündüğünüzde orada bir kalkan oluşturuyorsunuz. Burada da yapılan belki biraz oydu. Annelik elbette eylemlerde bir kalkan olarak kullanılmaya elverişli bir sosyal durum, ancak bu her anneye işliyor mu, cevabı elbette hayır. Şiddet gösterecekleri zaman gösteriyorlar ki sıklıkla gösterdiler 90'larda (Helin, Sekreter, 33).

Helin ile benzer biçimde Gönül de, eylemlerin anne ve kadın baskın karakterinin ön plana çıktığını ve bunun eylemlere belli oranda meşruluk sağladığını şu sözleriyle dile getirmektedir:

> Annelik duygusu üzerinden sahiplenme, bu duygunun yarattığı hiçbir koşulda evladını terk etmeme durumu yarattı biraz meşruluğu, eylemin adı mesela hiçbir şekilde planlanmadan Cumartesi Anneleri oldu. Annelerin başka bir duygu dünyası var. Evlatlarını daha zor terk ediyorlar, anne ve evlat arasındaki o bağ babalara olana göre biraz daha kuvvetli galiba. Kadınlar önde olunca biraz daha saldırı bertaraf ediliyor, olumlu tepki alma durumu var. Alana bakıldığında artık erkekler de fazlalıkta, ama herkesin annelere büyük saygısı var. Cumartesi Anneleri adı önemli. Babalar daha sistem içinde hareket ederken, çalışma hayatı ve eğitim hayatıyla erkekler aslında sistemin terbiyesine daha çok maruz kalıyorlar. Bir hükümet yetkilisi mesela kardeşim buraya gelme dediğinde oraya gitmeyebiliyor; ama anneler, kadınlar bunu yapmıyor, daha cevvaller bu anlamda. O kadın için o yasağın bir anlamı, bir karşılığı yok. Hem evlatlarıyla kurdukları bağ nedeniyle yok, hem de sistem terbiyesinin çok dışında anneler. Çalışma hayatından uzak çoğu mesela. O nedenle daha isyankâr, kararlı bir tutum sergileme imkânına sahipler. Erkeklere göre zihinlerinde onları sınırlayan imkânlar daha zayıf. Böyle bir avantajdan söz edilebilir (Gönül, Avukat, 52).

Gönül ile benzer biçimde kayıp yakını Berfin de, eylemlerin ilk yıllarında özellikle annelik üzerinden bir meşruiyet kazanıldığını belirtmektedir:

> Bu eylem daha çok anne eylemi. Biz annelerimizden aldığımız şeyleri devam ettirmeye çalışıyoruz, kadınlar olarak ön plandayız bu nedenle. Bazen anneler okuma yazma bilmediği için onların yerine de ifade ediyoruz kendimizi alanda. Annenin hakkıdır evladını aramak, diğer yurttaşlar da bizi buradan anlayabilirler aslında. Annenin en azından vicdanen hakkıdır, ben çocuğumu kaybetsem ya da benim çocuğumu benden alsalar ben de böyle davranırdım diyecek birçok insan olduğuna inanıyorum (Berfin, Öğrenci, 22).

Hareket, annelik ve kadınlık üzerinden değerlendirildiğinde, Cumartesi Anneleri esasen sistemin makbul olarak kabul etmediği eylemci anneler olarak görülmektedirler. Bu nedenle, eylemin ilk başladığı yıllarda bir anne eylemi görüntüsünde olması kamuoyunda meşrulaştırıcı bir etki yapsa da; kolluğun bakışı açısından eylemlere bir meşruiyet kazandırmamıştır. Nitekim 90'lı yıllarda, 30 hafta boyunca annelere yönelik olarak uygulanan sert müdahaleler bu durumu örneklemektedir.

Eylemlere en büyük meşruiyeti kazandıran hususun haklı olma durumu olduğunun altını çizen Handan, ister kadın olsun ister anne olsun eğer haklı olunmasa bu düzeyde bir ısrar gerçekleştirilemeyeceğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Tabi ki en büyük güç, bizim kadın olmamızdır ve bize en büyük cesareti veren şudur. Biz haklıyız ve bizim canımızdan bir parça bizden zorla alınmış. Biz o zorla alınan can için her şeye cesaret edebiliyorduk, o yüzden de esasen o kadar acılı olduğumuz için de saygı görüyorduk. Bu haklılık bize hem cesaret veriyordu hem de saygı görmemize neden oluyordu. Her ne olursa olsun, eğer bir konuda haklıysan ısrar edici olabilirsin. Haklı olmazsan ısrar edemezsin. Biz haklıyız ve dünyaya karşı verdiğimiz mücadele de bunun içindir. Haklı olduğumuz için zaten, o duygu bize gerekli olan her şeyi verdi; özellikle cesaret. Bu çevrede de, bir avantaj yarattı tabi ki, haklı olmak ve kadın olmak (Handan, Dernek Çalışanı, 55).

Görüldüğü gibi haklılık, protestocuların eylemlerini meşru kılmaya yarayan temel etken olmakla birlikte; eylemlerin kadın baskın karakteri, sivil itaatsiz bir biçimde örgütlenmesi ve barışçıl yöntemler izlemesi de meşruiyeti yaratan diğer unsurlar olarak açığa çıkmıştır. Bu yolla da, bir adalet arayışına evrilen ahlaki protesto örgütlenmiştir. Bir sonraki başlıkta, barışçıl protestonun felsefesine uygun olarak seçilen semboller ele alınacaktır.

4.3.2.2. Hareketin Sembolleri: Kayıp Fotoğrafı ve Kırmızı Karanfiller

CA protesto eylemlerinin temel sembolleri kayıp fotoğrafları, kırmızı karanfiller ve her eylemde açılan ve üzerinde *"Failler belli kayıplar nerede?"* yazan pankart olarak sıralanabilir. Yapılan görüşmelerde, kayıplar komisyonun her hafta düzenli olarak karanfil alma, kullanılacak fotoğrafları seçme gibi görevleri ifa ettikleri bilgisi edinilmiştir. Komisyon üyeleri, karanfillerin satın alınma vb. masrafları tamamen kendilerinin finanse ettiklerini, hiçbir kayıp yakını ya da dışarıdan birinden bir ücret talep edilmediğini belirtmektedirler. Karanfillerin alımı ve fotoğrafların seçilmesi genellikle komisyon üyeleri tarafından dönüşümlü olarak yapılmakla birlikte; fotoşop gibi özel uygulamalar bilgisayar mühendisi Işık tarafından gerçekleştirilmektedir.

Arjantinli annelerin temel sembolü olan beyaz başörtüsü ise, eylemlere gelen ve beyaz başörtüsü takan Kürt kadınlar olmakla birlikte, eylemin temel sembollerinden biri olarak ön plana çıkmamaktadır. Kayıp yakını eylemcilerden Berfin, eylemlerin temel sembollerini şu şekilde özetlemektedir:

> Fotoğrafların altına kayıp ismi ve kaybedildiği tarihler yazılıyor. Kayıp yakınlarının simgesidir bu fotoğraflar. Karanfiller de genelde kayıp yakınlarına dağıtılıyor. O insanın yaşama hakkını elinden almışlar ve yakınları da bunun akıbetini soruyorlar. Bunu en güzel simgeleştiren şey fotoğraftır (Berfin, Öğrenci, 22).

Cumartesi İnsanlarından kayıp komisyonu üyesi Işık ise, eylemlerin sembollerini şu şekilde ifade etmektedir:

> Kayıplar nerede pankartımızı açıyoruz, pankartın üzerine o haftaki kaybın fotoğrafını koyuyoruz. Son zamanlarda, mesela beyaz tülbent de barışı simgelemesi açısından ön plana çıktı. Tülbent de bırakıyoruz pankartın üzerine. Ama önceki yıllarda yoktu bu simge. Karanfiller de çok önemli. Başörtüsü ise, Arjantinli annelerin eylemlerinde olduğu gibi eylemciler arasında bir sembol değil. Slogan da atılmaz, sessiz bir eylem bu. Sadece aileler konuşuyor, metinler okunuyor o kadar. Çok zor hava koşulları olduğunda oturamıyoruz, ayakta duruyoruz. Bazen matları götürüyoruz, ancak çoğu zaman eylemin ruhuna uygun olarak oturuyoruz, oturma biçiminde yapıyoruz bunu (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Fotoğraf 7: Kar Altında Oturma Eylemi



Kaynak: https://goo.gl/CdcbYB

Kayıp komisyonu üyesi Gonca ise, eylemin temel sembollerini aynı şekilde sıralamakla birlikte, arşiv çalışması niteliğinde video çekimleri yaptığını belirtmektedir. Her hafta yapılan eylemin kayda alınması geleceğe bırakılacak önemli bir belge niteliğindedir. Gonca, bu durumu şu sözleriyle açıklamaktadır:

> Komisyonda 6-7 kişiyiz. Elimizden geldiğince hepimiz burada olmaya çalışıyoruz. İşinden dolayı zaman zaman gelemeyenler oluyor tabi. Bir arkadaşımız görselleri hazırlıyor, bir diğeri basın metinlerini yazıyor, bir arkadaş ve ben her hafta ailelere verilecek fotoğrafları düzenliyoruz; eylemlerde herkesin elinde tutması için fotoğraflar dağıtılıyor katılımcılara çünkü. Çiçekleri de hangimiz müsaitse o alıyor. Dönüşümlü olarak çalışıyoruz. Ben video çekimleri de yapıyorum eylemlerde. Bu anlamda, gazeteciliğe başlamama vesile oldu burası ve haberleri de yazıyorum tabi ki (Gonca, Öğrenci, 21).

Bir diğer komisyon üyesi Şebnem ise, fotoğraf ve karanfilin eylemlerde en çok öne çıkan semboller olduğunu belirtirken; özellikle karanfilin mezarsızlığı simgeleyen çok önemli bir simge olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır:

> Ortak sembolümüz kırmızı bir karanfil ve kayıp yakınının fotoğrafı. Renkli de oluyor siyah beyaz da oluyor fotoğraflar. Karanfil ise bizde çok önemli bir semboldür gerçekten; çünkü karanfil gözaltında kaybedilenlerin ve mezarı olamayanların sembolüdür. Biz de mezarsızların ailesi olduğumuz için karanfili bunu ifade etmek için kullanıyoruz. Bir

> mezarımız olmadığı için, karanfilleri her cumartesi Galatasaray Meydanı'na bırakıyoruz. Yani, eylemin simgesi dediğinizde kesinlikle kırmızı karanfil ve kayıplarımızın fotoğrafları ön plandadır (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Fotoğraf 8: Kayıp Fotoğrafları ve Karanfiller



Kaynak: https://goo.gl/MXV1De

İnsan hakları aktivisti Umut, temel semboller olarak karanfil ve fotoğrafları ifade etmekle birlikte; bazı haftalarda eylemlerde özel semboller de kullanıldığını belirtmektedir:

> Biz herkesin görmeyi reddettiği çıplak bir gerçekliği haykırıyoruz, fotoğrafı kaldırıyoruz. Bu yolla da toplumsal hafızayı canlı tutuyoruz. Kayıpların o alanda cisimleştiğini herkes biliyor artık. Beyaz başörtüsü, kırmızı karanfil ve kayıp fotoğrafları önemli simgeler bizim için. Zaman zaman başka simgesel şeyler de kullanıldı, mesela siyah bant genelde meselenin sessizliğini belirtmek için kullanıldı. Kayıp yakınları bazı eylemlerde ağızlarını siyah bantlarla kapatmışlardı. Ayakkabı ve bot da kullandık bazen afişlerimizde, kaçarken genelde ayakkabıları arkalarında kalır kayıpların, onu simgeledik böylece. Dünyada da kullanılan bir semboldür mesela ayakkabı (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Çalışma kapsamında, CA eylemlerine katılarak gözlemlerde bulunma fırsatı edinildiğinden, eylemler boyunca en fazla dikkat çeken simgenin fotoğraf olduğu belirtilebilir. Buradan yola çıkarak, fotoğrafın mevcut hakikatin karşısında yeni bir hakikat inşa etmenin; herkesin bildiği kamusal bir sırrı kamuoyunda ifşa etmenin temel simgesi olduğu söylenmelidir.

2013 ve 2014 yıllarında, *Ankara Fotoğraf Sanatçıları Derneği* (AFSAD) ile İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon'un ortak çalışmasıyla *Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğrafçılar Atölyesi* kurulmuştur. Bu atölye çalışanları, bir sene boyunca eylemlere katılarak hem eylemcilerle söyleşiler yapmış hem de fotoğraf çekimleri gerçekleştirmiştir. 2014 yılında Taksim Tünel'de toplanan atölye sanatçıları çekilen fotoğraflarla Galatasaray Meydanı'na yürümüşlerdir. Ayrıca bu fotoğraflar, 2016

yılında Ankara'da Çankaya Belediyesi'nde açılan bir sergide kamuoyuna sunulmuştur. Fotoğrafın gücünü göstermek açısından önemli olan bu çalışmada yer alan fotoğraf sanatçıları, kayıp fotoğraflarının ne ifade ettiğini şu sözlerle dile getirmektedirler:

> Kayıp fotoğrafı susarak konuşur. Geçmişteki o an bakışıyla, bize devletin yaptığı insan hakları ihlallerini hatırlatır. Devlet sadece kaybederek muhalifini ortadan kaldırmakla yetinmez, geride kalanları da cezalandırır. Kayıp fotoğrafları var Galatasaray'da Cumartesi Meydanı'nda. Hep susarlar, çok konuşurlar. (AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğrafçılar Atölyesi, 2016, s. 10).

Atölye'de çalışan sanatçılarından olan ve daha sonra kayıplar komisyonunda da çalışmaya başlayan Zühre, fotoğrafın hem harekete dışarıdan bakan insanlar hem de eylemciler açısından önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Fotoğraf bize yüreğimizle bakmayı öğretiyor, her şeyi yansıtıyor aslında. Çünkü İstiklal Caddesi dünyanın en kalabalık noktalarından biri, oradan geçen herkesin görüp geldiği dünyaca ünlü bir şehrin en önemli meydanından biri de Galatasaray. İşte oradan geçen insanlara yüreği ile bakmayı öğretiyor fotoğraf. Zaten eylemlere katılan insanlar yüreğiyle bakmayı bilen insanlar; ama dışarıdan gelip geçenlerin de oraya yüreğiyle bakması amaçlanıyor. Oradan geçtiğinde dışardan bakan insanlar için fotoğraf çok önemli bir simge, o fotoğraftaki insanın bir birey olduğunu gösteriyorsun. Bir kişi, bir varlık. O fotoğrafa yüreğiyle baktığında insanlar işte, ardından da başka sorular geliyor, gelecektir. Bazen eylemlerde kenarda görevli oluyoruz biz, o zaman dışardan seslere kulak kabarttığımda insanlar mesela soruyor, bu fotoğrafları niye tutuyor insanlar diyorlar. Yani, dışarıdan bakanlar için orada tek ilgisini çeken o fotoğraf aslında. Fotoğrafların bir dili var yani ve çok şey anlatıyor (Zühre, Mimar, 43).

Fotoğrafın Türkiye'de yapılan eylemlerde öne çıkan bir simge olmadığını belirten Cumartesi İnsanlarından Seher, CA oturma eylemlerinin fotoğraf geleneğini başlattığını ve artık başka eylemlerde de fotoğrafın simge olarak kullanıldığını şu sözleriyle belirtmektedir:

> Biz fotoğraf taşıdığımızda eylemlerde fotoğraf taşımak Türkiye'de çok görülen bir şey değildi. Artık, örneğin Suruç[110]'la ilgili aileler de fotoğraf taşıyorlar kendileri ile ilgili. Ankara Katliamındaki aileler de fotoğraf taşıyorlar, Gezi aileleri de öyle. Ve bu aileler bize, biz sizi örnek alıyoruz diyorlar; demek ki Cumartesi Anneleri hareketi hak arama mücadelelerinde cesaretlendirici bir etkide bulunmuş. Yani biz de sizin gibi süreğen bir şey yapmayı istiyoruz, diyorlar (Seher, Ekonomist, 55).

Özetle, CA eylemleri sivil itaatsiz felsefeye uygun bir biçimde, susarak konuşan sembolleri eylemlerde ön plana çıkarmaktadır. Kayıpların bir zamanlar kanlı canlı

---

[110] Şanlıurfa'nın Suruç İlçesinde Suriye'ye bağlı Kobane'ye insani yardım ve oyuncak malzeme götürmek amacıyla toplanan ve çoğu üniversiteli gençlerden oluşan bir grubun Amara Kültür Merkezi'nde gerçekleştirdikleri basın açıklaması sırasında gerçekleştirilen intihar saldırısı sonucunda, 33 kişi yaşamını yitirmiş, yüzlerce insan da yaralanmıştır. Yaşamını yitirenlerin aileleri Suruç Aileleri adında bir platform kurmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Birgün, 20.07.2017).

insanlar olduklarını ve yaşam haklarının adaletsiz bir biçimde ellerinden alındığını gösteren fotoğraf ve mezarsızlığı simgeleyen karanfil bu açıdan önem kazanmaktadır.

4.3.2.3. Devletin Uyguladığı Stratejiler ve Eylemcilerin Uyguladığı Taktikler

Çalışmanın ikinci kısmında, De Certeau'nun (2009a, s. 175) sunduğu eylem sanatları çerçevesinden hareketle, sistemin bütününe yönelik bir hedefi olmayan; ancak iktidarı sürekli olarak geliştirdiği taktiklerle yıpratmak ve kendi hedeflerini gerçekleştirmek konusunda ısrarı olan aktörlerin gündelik direnişi örgütleme kapasitesi ele alınmıştı. CA hareketi açısından bakıldığında, eylemciler 22 küsur sene boyunca bu eylemleri sürdürebilmek için devletin uyguladığı stratejilere karşılık birtakım önemli taktikler gerçekleştirerek ayakta kalmaya çalışmışlar ve önemli ölçüde kazanımlar sağlamışlardır.

Eylemlerin ilk dört senelik sürecine bakıldığında, devletin başlangıçta eylemlere kayıtsız kaldığı; ancak ulusal ve uluslararası kamuoyunun ilgisinin artmasıyla birlikte baskı ve zor mekanizmalarını devreye sokarak bir strateji olarak güç kullanımını arttırdığı görülmektedir. Bununla birlikte, eylemleri manipüle etmek için iki önemli gündem öne sürülmüştür. İlk olarak, alana bir *kayıp otobüsü* getirilmiştir. İkinci olarak ise, *Cuma Anneleri* ortaya atılmıştır.

Kayıp otobüsü, devletin eylemcilere yardımcı olmak iddiasıyla ortaya attığı bir stratejik buluşu ifade etmektedir. 20 Mayıs 1996 tarihinde, kayıpların bulunması için bir birim kuran Emniyet Amirliği, bu kapsamda 1997 senesinin başında bir kayıp otobüsünü devreye sokmuştur (Amnesty International, 1998). Buna göre, kayıp aileleri bu otobüse resmi olarak başvuracak ve kayıplarını bulabileceklerdi. Devlet de, kayıp aileleri ve kamuoyu nezdinde kayıpları aradığına dair bir girişim gerçekleştirmiş olacaktı. Kayıplar Komisyonundan Melek, kayıp otobüsünün Galatasaray'daki varlığını şu şekilde ifade etmektedir:

> Kayıp otobüsü alanda altı aya yakın kaldı. Anneler bize şunu söylüyordu o zaman; bizim çocuklarımızı zaten devlet kaybetti, kimi kime şikâyet edeceğiz diyorlardı. Eylemciler, kayıp otobüsünü protesto etmek maksadıyla otobüse sırtlarını dönerek oturuyorlardı örneğin. Çocuğu gözaltında kaybedilen hiçbir aile başvuru yapmayınca bir süre sonra çekip

> gittiler. YAKAD[111] diye bir dernek vardı, onun bazı üyeleri başvuruyordu bu otobüse, onlardan kayıplarını bulanlar da oldu. Bizim eylemimiz onların da kayıplarının görünür olmasını sağlamış oldu. Zaten, politik olmayan kayıplar onların kayıpları (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Kayıp otobüsü stratejisinin boşa çıkarılmasını ve eylemcilerin hiçbiri tarafından itibar görmemesini eşi gözaltında kaybedilen Hanım Tosun, şu sözleriyle aktarmaktadır: "*Bizden otobüse başvuru yapıp şikâyetçi olmamızı istiyorlar. Kocamı kaybedenlere gidip kocamı nasıl şikâyet edebilirim?"* (Aktaran: Amnesty International, 1998).

Devletin eylemleri manipüle etmek için yaptığı ikinci stratejik hamle ise, *Cuma Annelerini* ortaya atmaktır. Özellikle basının bu manipülasyonda önemli rol oynaması sonucunda, gazetelerde cuma günleri şehit çocuklarının mezarı başında ağlayan şehit anneleri ile Cumartesi Annelerinin eylemlerdeki fotoğrafları yan yana servis edilmiştir. Bu şekilde, makbul annelik ve sözde annelik kurgusu üzerinden annelerin ayrıştırılması sağlanmak istenmiştir. Buna göre, eylemlere katılan anneler terörist anneleri olarak nitelenecek; memleketi böldürmemek için şehit düşen çocukların anneleri ise makbul annelik sıfatıyla yüceltilecekti (Kazak, 2009, s. 41). Rezzan Karaman, Cuma Anneleri ve Cumartesi Anneleri ile yapılan görüşmeleri içeren makalesinde (2016, s. 399), her iki taraftan annelerin de bu ayrıştırmayı benimsemeyerek devletin stratejisini boşa çıkardıklarını belirtmektedirler. Örneğin, bir şehit annesi annelerin karşı karşıya getirilmesi ile ilgili şunları ifade etmektedir: *"Medya, anneleri karşı karşıya getirmek istiyor; ancak hem bizim hem onların çocukları bu ülkenin şehitleridir."* (Aktaran: Karaman, 2016).

Yeşim Arat'a (1999, s. 375) göre, iktidarın Cuma Annelerini gündeme getirmesi Cumartesi Annelerini utandırmak ve eylemlerini kamuoyu nezdinde gayrı meşru hale getirmek amacı taşımaktadır. Ancak, tıpkı Cuma Anneleri gibi Cumartesi Anneleri de her iki tarafın çocuklarının aynı kirli savaşta kurban edildiklerinin altını çizmektedirler. Kayıp yakını eylemcilerden Şebnem, annelerin devlet tarafından nasıl görüldüğünü ve topluma yansıtılmak istenen algıyı şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Bu çalışmada yer almasını çok isterim bu sözlerimin. Burada toplanan insanların işte PKK yandaşları falan diye propagandasını yapıyorlar ya da işte dağa gidenlerin çocukları gibi, ya

[111] Yakınlarını Kaybetmiş Aileler Derneği (YAKAD), 1992 senesinde zihinsel engelli oğlu kaybolan İsmet Özbilici tarafından kurulan dernektir. Siyasi kayıplar üzerine faaliyet göstermeyip, özellikle kaybolan çocuklar üzerine çalışmaktadırlar. Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.kayiplardernegi.com

> da terörist anneleri diyorlar, bizim terörle teröristle hiçbir alakamız yok. Yani en basitinden baksınlar, şuradan geçen bir üniversite öğrencisi eminim Sabahattin Ali'yi okumuştur. Açsın bir hayatına baksın, biz onu da anıyoruz eylemlerimizde. Burada kaybedilen her insan Kürt'tür, yok teröristtir diye bir şey yok. Kürt olmayan nice insanlar da kaybedildi (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Eylemcilerden Ayla ise, devletin negatif algısına ve eylemleri gayrı meşrulaştırma çabalarına rağmen yine de kadınları karşı karşıya getirmenin zor olduğunu ve Cuma Anneleri ile Cumartesi Annelerinden her iki tarafın da acı çeken anneler olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Anneleri, kadınları bu anlamda karşı karşıya getirmek zor. Cumartesi Anneleri bir arayış içindeler, failleri bulun, soruşturma açın talebinde bulunuyorlar. Karşılarına konulmak istenen Cuma Anneleri de evlatlarını kaybetmiş örneğin; o da büyük bir acı. Ancak onlar bir hesap sormuyorlar, kabullenme söz konusu onların durumunda. Benim oğlum vatanı uğruna şehit düştü diyor ve mezarına gidip çiçeğini bırakıyor. Ancak, burada bir hak arayışı var, bir şeyi protesto ediyorlar. Bunun bu kadar uzun sürmesinin nedeni bu, bitmeyen bir yas ve mücadele var. Bayramda örneğin, buraya gelip oturuyor insanlar; gidip çiçek koyacakları bir mezarları yok çünkü. Bu bir hak arayışı, bir insan hakları mücadelesi olarak kayıp yakınlarının mücadelesi aslında (Ayla, Gazeteci, 42).

İnsan hakları aktivisti Çiçek ise, eylemlerin ilk yıllarında gördüğü yoğun ilgiyi ve devletin bu ilgiyi dağıtmak için uyguladığı stratejileri şu sözlerle dile getirmektedir:

> Devlet mesela o yıllarda mücadeleyi engellemek, manipüle etmek için birçok şey yaptı. Kayıp otobüsü getirdi alana mesela, Cuma Annelerini ortaya attı. Karşıtı getirerek müdahale etme gereği duydu. Ama bunlar mücadelenin sönümlenmesi şöyle dursun daha da artmasına ve büyümesine sebep oldu. Mesela Cumartesi Annelerinin sessiz oturma eylemleri diğer sivil toplum kuruluşlarına da nefes aldırıyordu, onlara da bir motivasyon ve umut oluyordu. Örneğin, bir hafta sonu Makine Mühendisleri Odası Beyoğlu Şubesi kitlesel olarak şubeden çıkıp Galatasaray'a bir yürüyüş gerçekleştirmişlerdi. Orası giderek bir mevzi olmaya başladı. Diğer kurumlar, meslek odaları, sivil toplum kuruluşları ya da hiçbir yere aidiyet hissetmeyip insani duyarlığı olan örgütsüz insanlar için bile kendisini var ettiği bir alan oldu (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

30 Mayıs 1998'de, Arjantin'de kayıplarını arama mücadelesi veren PdM Anneleri, eylemlere gelerek toplumsal duyarlılığın arttırılmasına katkıda bulunmuşlardır. Cumartesi İnsanlarından Bilge, o buluşmanın etkisini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Plaza de Mayo Annelerini biz daha önceden biliyorduk. Arjantin ve Latin Amerika ülkeleri zaten Fidel Castro, Ernesto Che Guevara gibi örneklerden dolayı ilgimizi çeken mücadelelerdi; özellikle kadın devrimcilik tarihine yönelik okumalarımız da vardı. Latin Amerika'da kayıplar konusunda daha büyük bir dehşet yaşanıyordu, mesela kayıpların cesetlerinin helikopterle denize atılmasını ben duyduğumda şok olmuştum. Aynı şekilde, o süreçte gözaltına alınan kadınlara tecavüz edilme haberlerini okuyorduk. Bunlar bize çok ağır geliyordu elbette. Arjantinli Anneler beyaz başörtüleriyle meydana oturdular, bu bizim için çok güzel bir şeydi. O dönemlerde, burada sadece bireysel mücadeleler oluyordu. Mesela benim annem ben gözaltına alındığımda geliyordu, ben iyi olduğuma dair bir yazı yazıyordum ve ona ulaştırıyorlardı. Ama örgütlü bir bilinçlilik yoktu. Ben annelerin ve kadınların gücüne çok inanan bir insanım. Perşembe annelerinin meydanlara çıkmaları,

> çocuklarını aramaları, hatta çocuklarının çocuklarını aramaları böyle bir dönemde çok anlamlıydı. Orada onların mücadelesi o kadar büyüdü ki; yargılattılar o insanları. Biz henüz o aşamaya gelemedik. Buraya Arjantinli annelerin gelmeleri çok duygusal bir etki yarattı elbette. Dünyanın neresinde olursak olalım yalnız olmadığımızı biliyorduk, onların desteği de bunu bir kere daha kanıtladı. Kadınların gücünü bir kere daha gördüm ben. Kadının doğasından gelen bir gücü vardı, mesela oradan gelen bir kayıp annesiyle buradaki bir annenin sarılması, aynı anda aynı duyguyu hissetmiş olmaları, o acıyı ortaklaştırmaları benim için çok değerliydi. Bunlara şahit olmak da bize de güç verdi (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

İfadelere bakıldığında, CA aktivizminin özellikle eylemin ilk yıllarında annelik üzerinden kamuoyunda bir meşruiyet kazanması ve anneliğin barışçıl bir taktik olarak ön plana çıkarılması söz konusudur. Çünkü annelik devlet için de kolay massedilebilir bir kategori oluşturmaktadır.

Fotoğraf 9: Plaza de Mayo Annesi ile Cumartesi Annesinin Kucaklaşması



Kaynak: https://goo.gl/meXKnU

CA hareketine ulusal ve uluslararası düzeyde verilen destek ve kamuoyundaki duyarlılığın artması, polisin eylemlerde daha da sertleşmesine ve şiddete bağlı stratejileri ön plana çıkarmasına neden olmuştur. Eylemlere ilk günden itibaren destek veren aktivist Erkan Kayılı (2004, s. 351), polisin şiddeti arttırmasıyla eylemcilerin içinde bulunduğu durumu, De Certeau'nun ifadesiyle strateji ve taktikleri bütüncül olarak niteleyen eylem sanatlarını şu sözleriyle ifade etmektedir: *"Resmi güçlerin önceden tahmin edilemez ve orantısız şiddeti karşısında bizzat protestoya katılanların karşılık verme refleksi giderek katılımı daraltan bir yönde birbiriyle bir nüfuz ve prestij savaşı veren iki gücün çatışmasına dönüşebilirdi."* Devletin kolluk güçleri ve eylemciler arasındaki gergin ortam düşünüldüğünde, eylemcilerin bu çatışmaya düşmemesi birkaç durum ile açıklanabilir.

Öncelikle, sivil itaatsizlik prensiplerinin dışına çıkmamak ve kendilerine gösterilen şiddete dayalı stratejilere barışçıl taktiklerle yanıt vermek eylemleri bir çatışma sahasına dönüşmekten alıkoymaktadır. İkinci olarak, devletin eylemleri manipüle etme isteğine karşın, eylemciler gündemi kayıp meselesi ile sınırlandırıp farklı düşüncelerden insanları eylemin içine katarak, devletin eylemleri bir sol eylemlilik olarak kamuoyuna sunmasını engellemişlerdir. Bu şekilde, kamuoyunun bu hareketi bir hak talebi ve adalet arayışı olarak görmesi sağlanmıştır. Bu bağlamda, devletin eylemleri politikleştirme ve eylemcileri devrimcileştirme stratejisi boşa çıkarılmıştır. Kayıp yakını eylemcilerden Dilan, muhalefetin etkin taktikleri kullanarak yükselebildiğini şu şekilde açıklamaktadır:

> Biraz sosyolojiden anlayan insanlar aslında, devlet denilen aygıtın canı istediğinde yetkilerini sınırsız, sorumsuz şekilde kullanabileceğini çok iyi bilir. Bu önemli bir durum. Bunun karşısında ise, toplumsal muhalefet de ona göre taktikler, mücadele yöntemleri geliştiriyor; sadece silahla külahla yapmıyor artık bunu. Bugün insanlar gündüz politik eylem yapıp akşam evine gidip yemeğini yiyebiliyorsa, bunda Cumartesi Annelerinin o sıradan rutinleşmiş eyleminin payı olduğunu düşünüyorum ben. Gezi Parkı'nda insanlar öldürülüyor örneğin, onların aileleri gelip burada bizimle oturma ihtiyacı hissediyorlar psikolojik olarak. Oysa kimse onlara telefon açıp, davet edip gelin burada bizimle oturun demiyor. Kendileri katılıp gelmek istiyorlar. Demek ki burada bir şey var (Dilan, Arkeolog, 30).

Protestocuların yoğun fiziksel ve psikolojik şiddet ile karşı karşıya kaldığı 1995-1999 arası dönemde, De Certeau'nun (2009a, s. 54) ifade ettiği gibi, mekâna bağlı olarak gelişen stratejiler Galatasaray Meydanı'na eylemcilerin ulaşmasını engellemek üzerine hayata geçirilmiştir. Örneğin Galatasaray Meydanı'nın lokasyonu düşünüldüğünde, tutuklanma ihtimaline karşı eylemciler küçük gruplar halinde birtakım ara yolları kullanarak alana ulaşmaya çalışmışlardır. Alanı kullanırken de esnaf dâhil hiçbir insanın hayatının akışını engellememek üzere bir taktik geliştiren eylemciler, bu yolla eylemlerin devamını sağlayabilmişlerdir. Kayıp yakını ve komisyon üyesi Melek, bu durumu şu şekilde aktarmaktadır:

> Eylemler sırasında çevreden hiçbir tepki almıyoruz. Almadık da. 90'larda eylem yaparken polis bize esnafın eylemlerimizden rahatsız olduğunu söylemişti, biz o dönem gidip tek tek esnafı dolaştık mesela. Bizden rahatsız mısınız diye sorduk. Esnaf, çokça yardımcı oldu bize bu dönemde, rahatsız olmak bir yana. Eksiklerimizi tamamladıkları da oldu. Ses sistemimiz çalışmadığında elektrikçiler yardıma geliyordu mesela. Hiçbir tepki görmedik (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Görüldüğü gibi, mekânı iktidarın stratejik olarak örgütlendiği yer olmaktan çıkarıp gündelik direnişin sahası haline getiren eylemciler, barışçıl taktikleri ön plana çıkarak daha çok insanın dikkatini olumlu yönde çekmeye çalışmışlardır. Böylelikle

Galatasaray Meydanı, CAH eylemcilerinin gündelik eylem sanatlarını icra ettikleri bir protesto mekânı haline gelmiştir. Mekânı istila etmek değil mekânda insanlarla birlikte var olmak amaçlandığından, bu hareket devletin stratejileri karşısından direnebilmiş ve Galatasaray Meydanı'nda 22 senedir süregelen bir nitelik kazanmıştır.

Mekânda var olmanın önemine dikkat çeken Tanrıkulu (2003, s. 284), en sert müdahalelerin yaşandığı haftalarda bile meydanı kesinlikle boş bırakmamayı hedeflediklerini belirtmektedir. Tanrıkulu, polislerin barikatlarla alanı çevirdiği haftalarda, Galatasaray Lisesi önünde oturmak mümkün olmadığından adeta polisler ile köşe kapmaca oynar gibi alanın farklı köşelerinde oturduklarını belirtmektedir. Bu şekilde, Galatasaray Meydanı'nın hiçbir şekilde terk edilmeyeceği ifade edilmektedir. Şiddetin yoğun olarak yaşandığı ve alanda oturmanın mümkün olmadığı haftalarda ise, eylemciler barikatların arkasından Galatasaray Meydanı'na karanfil atarak eylemlerini gerçekleştirmişlerdir. Görüldüğü gibi, mekânı kaybetmemek eylemcilerin temel taktiği olmuştur.

Fotoğraf 10: PTT Binası Önünde Gerçekleştirilen Eylem



Kaynak: https://goo.gl/DXy4ts

Eylemler süresince sessizliğin ön plana çıkarılması da bir taktik olarak değerlendirilebilir. Örneğin, bazı haftalarda anneler ağızlarına siyah bantlar yapıştırarak alana gelmişler ve yası ön plana çıkararak kamuoyuna seslenmişlerdir. Bazen de eylemciler, kendi iradeleri ile ön plana çıkardıkları taktikler geliştirmişlerdir. Örneğin, kadınların önemli bir kısmı polisler gözaltına alırken saçlarını çekemesin diye saçlarını kestirmişlerdir. Berfin İvegen (2004, s. 68), eylemlerde başarılı taktiklerin seçilmesi yoluyla *"…annelerin sessiz çığlıklarının kamusal bir koroya dönüştüğünü"* belirtmektedir.

Bu süreçte, devletin uyguladığı stratejilerin eylemleri gayrı meşrulaştırmak açısından başarıya ulaşmadığı söylenmelidir. Ancak, eylemlerin örgütlenmesini engellemek açısından etkili olmuştur. Annelere yönelik fiziksel şiddetin artması, örneğin kapalı alanda biber gazına maruz bırakma, gözaltına alırken tartaklama, hatta eylemlerde üzerlerine köpek saldırtma, barikatlar kurarak alana almama gibi uygulamalar sonucunda 1999 yılında eylemlere ara verilmek zorunda kalınmıştır. Ancak, 22 yıllık sürece bir bütün olarak bakıldığında, eylemlere yönelik stratejilerin eylemin mekânında taktiksel olarak hezimete uğratıldığı söylenmelidir.

Eylemlerin süreğen bir nitelik kazanması ve Galatasaray Meydanı'nın CA hareketiyle birlikte anılan bir eylem mekânı haline gelmesi bunu kanıtlamaktadır. Bu durum, De Certeau'nun (1980, s. 11) *"Aktörün direniş kapasitesi ve hegemonyayı geriletme gücü"* olarak ifade ettiği şekilde, eylemcilerin ısrarı ve doğru taktiklerin akılcı bir şekilde uygulamaya konulması ile açıklanabilir. Cumartesi İnsanlarından Gönül, devletin günümüzde de değişik stratejilerle eylemcileri alandan uzaklaştırmayı denediğini şu sözleriyle belirtmektedir:

> O mücadele alanını terk etmemek gibi bir amacımız var bizim. Nuriye-Semih meselesinde de mesela devlet bizi şuna zorladı, bu eylemlerle ilgili bir yasak vardı ve bizim eylemimizi de oraya çekmeye zorladılar. Böylece bize müdahale ortamı oluşmuş olacaktı ve bir şekilde yıllar süren mücadele ile kazanılmış olan o alanı bize yasaklayacaklardı. Devlet çeşitli taktiklerle üzerimize çok geldi neticede. Ama Cumartesi İnsanları ve Cumartesi Anneleri olarak kazanımlarımızı kolay kolay kimseye yedirtmeyiz. Bir arkadaşımızı yakın zamanda gözaltına aldılar mesela, o günkü metinde yazan bir ifadeden dolayı, orada da bu yükün altında kaldılar. Savcı takipsizlik verdi, çünkü metinde bizi suçladıkları ifade o zamanki Bakan tarafından söylenen bir ifadeydi, bir itiraftı, biz aynı ifadeyi metne koymuştuk. Çünkü biz hazırladığımız metinlerde, söylediğimiz sözlerde asla dayanaksız konuşmuyoruz. Bizim derdimiz, devleti laf ola diye suçlamak değil. Altı doluysa bir şey söylüyoruz. 1995'ten bu yana bu alanı kullanıyoruz biz ve bu kadar uzun süre bu alanı kullanmak hiç kolay değil. Ağzımızdan çıkan her söz hem bizi yansıtmalı, hedeflerimizi ortaya koymalı hem de sağlam bir dayanağı olmalı. Sırf kızgınlıkla, dolduruşa gelerek

> söylenmemeli. Böyle bir ciddiyetle yapılan bir eylemlilik bu, bu sebeple de bu mücadele bugüne kadar devam edebildi (Gönül, Avukat, 52).

İfadelerden anlaşıldığı üzere, eylemlerde kullanılan taktiklerin akılcı seçimi ve titizlikle uygulanması eylemlerin meşruiyetini ve sürekliliğini sağlayan en önemli dayanağı oluşturmaktadır. Eylemlerin sürekliliğini sağlayan unsurlardan bir diğeri ise, zorla kaybetmenin toplumun hafızasında yer edinmesini ve unutturulmamasını sağlamaktır. Buradan yola çıkarak, bir sonraki başlıkta eylemlerin toplumsal hafızadaki yeri tartışılacaktır.

4.3.3. Eylemlerin Toplumsal Hafızadaki Yeri: "Unutmadık, Unutmayacağız, Unutturmayacağız"

CA hareketi, eylemlerin ilk dört yılına bakıldığında kayıpları canlı bulma umudunun ve arayışının fazla olduğu bir görülürken; 2009 yılı ve sonrasındaki eylemlilik sürecinde zorla kaybetmeyi toplumsal hafızanın bir parçası yapmak temel hedef haline gelmiştir. Yapılan görüşmelerde tüm görüşmecilerin ortak olarak ifade ettiği cümlelerden biri, *"Unutmayacağım, unutturmayacağım."* olmuştur. Dolayısıyla, eylemlerin bir kuşaktan diğerine aktarılarak devam ettirilmesinde yaşananları unutturmama ve hem devletin hem de toplumun bu gerçeklikle yüzleşmesini sağlama önemli bir motivasyon kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Anımsama, unutmama ve unutturmama amacından yola çıkan protestocular, resmi ideolojinin çerçevesini çizdiği hâkim belleğin karşısında, Foucault'un (2000, s. 73) kavramlaştırmasıyla *muhalif bir bellek* inşa etmektedirler. Buna göre, zorla kaybetme pratiğini yok sayan, inkâr eden bir anlayış toplumu bir bellek yitimine uğratmayı hedeflemektedir. Buna karşılık, CA hareketi toplumsal hafızayı onararak ülkede yaşanan insan hakkı ihlallerini gündemde tutmaktadır. Bellek politikaları disiplininden bakıldığında, CA protesto eylemlerini toplumsal hafızayı yeniden inşa eden bir kamusal ritüel olarak yorumlamak mümkündür. Çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntılı olarak ele alındığı üzere, Halbwachs'ın (2016, s. 15) yaklaşımdan yola çıkarak bellek, geçmiş üzerinden hem bugünün hem de geleceğin nasıl şekilleneceğini belirleyen önemli bir faktör olarak değerlendirilmişti. Buradan hareketle, geçmişi toplum belleğinde sağlıklı bir şekilde konumlandırmak sağlıklı bir gelecek oluşturmak için önemli görülmektedir.

CA eylemlerine katılan kadınlar, kendi gündelik hayatlarında yaşadıkları travmanın travmatik belleklerinde asılı kalması engelleyerek; onu toplumsal gerçekliğin bir parçası haline getirmektedirler. Bu şekilde, hem toplumun bu gerçeklikle yüzleşmesine hem de sağlıklı olarak yeniden yapılanmasına katkı sunmaktadırlar. Protestocular zorla kaybetmenin sadece kendi hayatlarını altüst eden bir travma değil; aynı zamanda toplumu da hasta eden bir hakikat saptırması olduğunu düşünmektedirler. Dolayısıyla zorla kaybetme, hem bireysel hem de kolektif hafızada karşılığı olan bir şiddet pratiği olarak ortaya konulmakta; zorla kaybetmeden yola çıkan bu eylemler ise geçmişin yeniden yazılması önerisini kamuoyuna taşımaktadırlar.

Buradan bakıldığında, CA eylemlerin bazen kamusal bir anma ritüeli olarak icra edildiği söylenebilir. Bu bağlamda, görüşmecilerin bir kısmı eylemleri bir anma olarak gördüğünü belirtmektedirler. Cumartesi İnsanlarından Işık, bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Olan gerçekliği insanlara duyuruyoruz biz orada. Galatasaray bir yerde bir mezar taşı, bir yas mekânı. Bir yerde bir anma mekânı, kayıpları unutturmamak ve varlıklarını anımsamak için de orada toplanılıyor. Mesela Hasan Ocak'ı andığımız hafta onun sazını getiriyorlar. İsmail Bahçeci'nin çizdiği karikatürleri, resimleri getiriyorlar. O an bir anma ritüeli haline geliyor eylem. Bazen bir anne, eş konuşunca sanki mezarı başında kaybıyla konuşuyormuş gibi hissedebilir, bazen de bir feryada bir isyana karşılık geliyor. Bir isyan ve başkaldırı mekânına dönüşüyor o zaman. Hem anma hem yas hem isyan hepsini içeren bir eylem bence (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyeleri ile yapılan görüşmelerde, eylemlerin aynı zamanda bir hafıza çalışması olduğunun altı önemle çizilmiştir. Eylemler dışında farklı etkinlikler de örgütleyen kayıp komisyonunun faaliyetlerini komisyon üyelerinden Seher, şu şekilde ifade etmektedir:

> Türkiye'nin ilk gözaltında kaybı Salih Bozışık'tır, 1936 yılında kaybedilmiştir ve Sansaryan Han'da kaybedilmiştir. Biz Sansaryan Han'ın duvarlarına büyük afişler astık mesela, burası bir işkence merkezidir ve Salih Bozışık burada kaybedilmiştir diye. Aslında, Cumartesi Anneleri eylemleri toplumsal hafızanın inşasına bir katkıdır. Çünkü tarihi de toplumsal hafızayı da gücü elinde bulunduran, egemen olan yazar. Dolayısıyla, resmi hafızada ve resmi tarihte ezilenler yoktur. Onların uğradığı haksızlıklar, katliamlar yer almaz. Bu ülkenin en önemli sorunlarından biri ve bence en başta geleni toplumun hakikatlerden uzak ve yalanlarla yaşatılması. Biz şunu fark ettik, inkâr bu devletin çok önemli bir politikası. İnsanlar kaybedildiğinde başvuru yapıyorduk mesela; gelen cevaplar, -bizde yok, öyle biri gözaltına alınmadı- gibi inkâr cümleleriydi. Gittiğimiz her yerde bir inkârla karşılaşıyorduk. Oysa bu insanlar gözaltına polis ya da asker tarafından alınmıştı. Kayıp yakınlarının iddialarına verilen resmi cevaplar, devletin güvenlik güçlerini zan altında bırakmak ve örgüt talimatıyla hareket etmekti. İnkâra karşı hakikati yaşatma mücadelesi veriliyor burada. Türkiye'de çok fazla hak ihlalleri, katliamlar oldu; ancak hiçbir hak ihlali hafızada kayıplar kadar yer etmedi, yaşamadı. O da bu hareketin yüzündendir. Biz bu alana çıktığımızda, Türkiye'nin neresinde yaşayan insanlara sorarsanız

> sorun gözaltında kayıplar hakkında size verecekleri cevap bilmiyorum olurdu. Şu an çok farklı kesimlerden ve yerlerden insanlara bu soruyu sorarsanız Cumartesi Annelerinden mi bahsediyorsunuz cevabını alacaksınız. Bu hareket sayesinde, devlet artık gözaltında kaybetme suçunu reddedemez hale geldi, şu anda hiçbir devlet görevlisi çıkıp da siz iftira atıyorsunuz kaybetme diye bir şey olmadı diyemez mesela (Seher, Ekonomist, 55).

Seher ile benzer biçimde, Cumartesi İnsanlarından Çiçek de bu eylemlerin toplumsal hafızada bugünden geleceğe kalacak en önemli miras olduğunu ifade etmektedir:

> Bu eylemler bizden yarına kalacak kalıcı bir eserdir. Mesela ben iki gün önce ergenliğimin ve çocukluğumun geçtiği mahalleye gittim; hiçbir yanı, hiçbir yapı aynı değildi, tanıdık bir şey bulamadım. Gençliğimi yaşadığım, üniversite yıllarımı geçirdiğim mahalleye gittim orası da aynı şekilde. İşte bizim insan olarak geçmişimizi silmişler, hafızamızı silmişler. Acı duydum. Dernekte her yapılan bir arşivdir, geleceğe kalacaktır bunlar. Gelecek kuşaklarda insan hakları derneklerine ihtiyaç kalınmayacak toplumlar oluşsun, mirasımız bu olsun dilerim. İşte geçmişte hak ihlalleri yaşanmış bir dönem olmuş bu ülkede ve bizim derneğimiz de müze olsun bu anlamda. Yakın gelecek için bir ütopya tabi ki bu. Ama olsun, hayallerimiz olmalı. Utanç yılları içinde verilen mücadele içindeki onurlu yapıyı temsil eden bir yere dönüşsün İHD, umuyorum. Hafıza çok önemli bu anlamda. Bu eylemler ve 22 küsur yıl suren süreç toplumun hafızasında yer etmeli (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, CA eylemlerinin temel amaçlarından biri toplumun hafızasında kayıpların anısını yaşatabilmek ve gelecekte hak ihlallerinin bir daha yaşanmamasını sağlayabilmektir. 2000'li yıllardan itibaren zorla kaybetme pratiğinin hayata geçirilmemiş olması hedefe ulaşıldığını kısmen gösterse de, kayıplarla ilgili davaların yargılanma sürecinde istenen sonuçların alınamaması ve faillerin korunmaya devam etmesi kayıp yakınlarını yaralayan ve suça iştirakin de bu anlamda devam ettiğini gösteren bir durumdur. Bu bağlamda, devletin toplumla işlenen suçlar anlamında yüzleşmesi toplumsal belleğin inşasında önemli bir yerde durmaktadır.

Tanıl Bora, geçmişle hesaplaşmanın geçmişe belli bir mesafeden bakmayı gerektirdiğini belirterek; Türkiye'de özellikle Kürt meselesi gibi meselelerde ve Güneydoğu'da yaşanan hak ihlalleri açısından bakıldığında, yaşananların günümüzde bir biçimde sürdüğünü belirtmektedir. Bu nedenle, geçmişle hesaplaşmanın daha büyük bir gereklilik olduğunun altını çizen Bora (2011, s. 88), bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: *"Türkiye'de geçmişle hesaplaşma, geçmişte kalmayıp sürmekte olan bir meseleyi de kapsar. Geçmişte hesaplaşılması gereken büyük travmatik olaylar var; ama bugün de devam etmekte olan bir süreç bu. Türkiye'de geçmişle hesaplaşmanın bütün sorunları, bugünün insan hakları sorunlarıyla doğrudan iç içe geçiyor."*

Bu bağlamda, devletin yapılanlar için özür dilemesi ve hukuki yargılama süreçlerinin adil bir biçimde işletilmesi gibi onarıcı çalışmalar yapılması yaşananların tekrar yaşanmaması ve sağlıklı bir bellek inşası için öne çıkan başlıkları oluşturmaktadır. Kayıp yakını eylemci Ayla, geçmişle yüzleşmenin önemini şu sözleriyle ortaya koymaktadır:

> Ben bu anmaya gelmesem, kardeşimin anısını unutacaklar, ancak ben onun anısını yaşatmak istiyorum, unutulmasın istiyorum. Eylemlerin bir amacı da bu aslında, kayıpların anısını yaşatmak. Neden hatırlatılır bu, bir sonraki kuşaklar bunu yaşamasın diye. Benim abim 19 yaşında kaybedildi, başka 19 yaşında bir genç öldürülmesin diye örneğin. Toplumsal belleği canlı tutmaya çabalıyoruz. Toplumlar tarihleriyle yüzleşmek zorunda. Örneğin, Amerika Kızılderili katliamıyla neden yüzleşti? Yüzleşiyor ki, geçmişiyle hesaplaşıyor ki, iyi bir gelecek kursun. Bu yüzleşme ve hesaplaşma olmadığında, bir sonraki katliamcı, faşist vs. bundan cesaret alıyor. O zaman diyor ki, falan kişi yargılanmadı, ben de yaparsam bir yaptırım olmayacak. Siz aslında, burada bu eylemleri yaparak gelecekte olabileceklerin önüne geçmiş oluyorsunuz, bu büyük bir kazanım. Belki sorumlular tek tek yargılanmayacak, ancak bütün olarak bir hükümet, bir devlet geçmişiyle hesaplaşmak zorunda. 90'lar eleştiriliyor; ancak bugün de onun bir devamını yaşıyoruz. Hesaplaşmalardan geri dönülünce, bir sonraki iktidarlar daha fütursuz oluyor. Toplumsal bir barış sağlanamıyor. Bence bu eylemlerde hiçbir kırılma noktası olmayacak ve sürecek bu eylemler. Belki, bir sonraki iktidar daha demokrat bir iktidar olacak ve Cumartesi Anneleri bir toplumsal hesaplaşmanın yapılmasına vesile olacaklar. Bu çok önemli bir şey. Ben şu anda, Türkiye'de yapılan en önemli politik eylemliliğin Cumartesi Annelerinin eylemleri olduğunu düşünüyorum, en çok mevcut politik iktidarı zorlayabilecek eylem bu (Ayla, Gazeteci, 42).

Buradan bakıldığında, CA eylemleri geçmişi doğru yorumlama ve hakikati sağlıklı bir şekilde yeniden inşa etme amacına hizmet etmektedir. Bunu da, meşru bir politik mücadele sergileyerek yapmaktadır. Bu anlamda, CA protesto eylemlerinin kolektif belleği onarıcı bir çalışma niteliğinde olduğu söylenebilir. Bir sonraki başlıkta, bu bellek çalışmasının sergilendiği mekân olan Galatasaray Meydanı bir yas mekânı, hafıza mekânı ve politik eylem alanı olarak incelenecektir.

4.3.4. Galatasaray Lisesinin Önünden Galatasaray Meydanına İnsan Hakları Siyasetini Sokakta İnşa Etmek: "Orası Kazanılmış Bir Alan"

Çalışmanın üçüncü bölümünde, kamusal bir alan olarak sokağın önemini değerlendirmiştik. Gündelik hayatın aktörü olarak kadınların evlerinden sokağa; yani özel alandan kamusal alana çıkışları gündelik hayatın dönüşümünde en temel belirleyici olmaktadır. Gündelik hayatın pratik olarak örgütlendiği mekân olarak sokak, kadınların kolektif bir özne ve yurttaş olma bilincini somut biçimde deneyimleyebildikleri bir alan olarak ön plana çıkmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, CA protesto

eylemlerinden hareketle, Galatasaray Meydanı'nın bir protesto ve toplumsal eylem mekânı olarak nasıl işler kılındığını ele aldık.

Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde, eylemciler Galatasaray Meydanı'nı birçok farklı özellikle tanımladılar. İlk olarak Galatasaray Meydanı, kadınların gündelik hayatının temel etkinliği haline gelen protestonun gerçekleştirildiği mekân olması bakımından öne çıkmaktadır. İkinci olarak, Galatasaray Meydanı eylemciler tarafından bir hafıza mekânı olarak görülmektedir. Öyle ki, bu meydan 22 küsur senelik süreçte yaşanan tüm olaylara tanıklık etmiş ve CA hareketinin toplumsal hafızada yer edişini somut bir biçimde göstermiştir. Üçüncü olarak, kadınlar Galatasaray Meydanı'nı aynı zamanda bir yas mekânı; yani bir toplu mezarlık olarak yorumlamışlardır. Buna göre, Galatasaray mezarı olmayan kayıpların toplu mezar yeridir. Bu verilerden hareket edildiğinde, Galatasaray Meydanı'nı hem gündelik hayatın somut olarak örgütlendiği yer hem bir protestonun hayata geçirildiği alan hem bir hafıza mekânı hem de mezarlık görevi gören bir yas mekânı olarak değerlendirmek mümkündür.

İlk olarak, çalışmanın giriş kısmında kısaca değinildiği gibi, CA protesto eylemlerinden önce Galatasaray Meydanı diye bir meydan olmadığı belirtilmelidir. Buna göre, Galatasaray Lisesi'nin önü olarak nitelenebilecek alan, her hafta cumartesi günleri düzenlenen sürekli protesto eylemleri ile süreç içerisinde bir eylem mekânına dönüşerek Galatasaray Meydanı adını almıştır. Eylemcilerden Melek, bu dönüşümü şu sözleriyle açıklamaktadır:

> Biz Galatasaray'da ilk oturmaya başladığımızda Galatasaray Meydanı bir eylem alanı değildi. Oturma eylemi de, bir eylem çeşidi değildi aslında. Böyle bir eylem şekli yoktu. Özellikle Taksim olması, oradan geçen insanların geçerken bizim fotoğraflarımızı görmeleri bizim için önemliydi. Ayrıca, öğlen saat 12 olması da buradan geçen insan sayısı fazla oluyor o saatte, bu da bir tercih sebebi. Biz burada eylem yapmaya başlayınca, Galatasaray Meydanı bir eylem alanı haline geldi. Aslında Galatasaray Lisesi önü, Galatasaray Meydanı'na dönüştü. Neredeyse İstanbul'da yapılan eylemlerin çoğu burada yapılıyor artık (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

CA eylemleri için Galatasaray Meydanı'nın seçilmesinin en önemli sebebi ise, insan sirkülasyonunun çok yoğun olduğu bir mekân olması nedeniyle eylemlerin daha fazla insana duyurulabilme imkânı olduğu söylenebilir. Cumartesi İnsanlarından Seher, bu seçimin nedenlerini şu şekilde özetlemektedir:

> Biz Galatasaray'a çıkana kadar orası bir eylem alanı değildi. Önce biz lisenin önündeydik, bizden sonra orası bir eylem alanına dönüştü. Mekân seçimi olarak baktığımızda da, Galatasaray özellikle seçilmiş bir mekân. Merkezi bir yer. İstiklal Caddesi'ndeki insan

> sirkülasyonu, İstanbul'un en yoğun sirkülasyonunun olduğu bir yer. Rastgele seçilmiş bir yer değil. Herkesin ulaşabileceği bir yer (Seher, Ekonomist, 55).

Fotoğraf 11: Galatsaray Meydanı ve Oturma Eylemi



Kaynak: https://goo.gl/jbXVGL

Seher ile benzer biçimde kayıp yakını eylemcilerden Ayla da, Galatasaray'ın eylem mekânı olarak seçilmesinin kesinlikle tesadüfi bir şey olmadığını ve bu alanın kadınların seslerini daha fazla insana ulaştırmaları açısından önem kazandığını belirtmektedir:

> Mekân çok önemli bir şey. Nerde toplanabilirlerdi mesela Üsküdar, Kadıköy olabilir. Ancak burası, Taksim o kadar heterojen, karmaşık bir yer ki çok ilgi çekiyor; farklı gruplardan insanlar gelip burayı ziyaret ediyorlar. Aynı zamanda da tarihi bir yer. LGBTİ (Lezbiyen, Gey, Biseksüel, Transeksüel ve İnterseks) bireyler de burada eylem yapabiliyorlar örneğin. Her türlü görüşten insan kendi sesini duyurabiliyor. Sesin ne kadar fazla insana ulaşabilirse orada olmalısın. Sesini duyuramayacaksan zaten eylem yapmanın bir anlamı kalmaz, sesini de en çok nereden duyurabileceksen orada olmak çok önemli oluyor. O mekânı seçmek önem kazanıyor. Taksim, İstanbul'da çok önemli bir mekân, kadınların buradaki varlığı çok önemli seslerini duyurmaları açısından. Galatasaray da bu konuda simge haline gelmiş bir yer; Galatasaray denildiğinde insanların aklına Cumartesi Anneleri geliyor. Bu eylemle birlikte meydan oldu burası artık (Ayla, Gazeteci, 42).

Kayıp yakını eylemci İnci ise, en önemli faktörlerden birinin Galatasaray'ın İHD İstanbul Şubesi'ne yakın bir noktada olması olduğunu şu sözleriyle belirtmektedir:

> Bir kere çok fazla turistin olduğu bir yer burası. Dolayısıyla dünya kamuoyu açısından da göz önünde olan bir yer. İHD'nin burada olması, buraya çok yakın bir mesafede bulunması da eylemin ön hazırlıklarını organize etmek açısından önemli bir etken. İlk kayıp aktivizmini Ocak ailesi başlatmıştı biliyorsunuz, onlar da İHD ile bir kampanya yürüttüler. O nedenle, derneğe yakınlık önemli bir faktör (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Galatasaray Meydanı, kayıp yakınları ve insan hakları aktivistlerinin birlikte düzenledikleri CA protesto eyleminin somut eylem alanı olarak, eylemcilerin yaşadıkları duyguların kamuoyuna aktarılması açısından önem kazanmaktadır.

Genellikle sessiz oturma eylemlerinde hüzünlü bir biçimde yere bakarak oturan eylemciler yaşadıkları tüm öfke, acı, yas tutamamanın verdiği sıkıntı, isyan gibi temel duyguları bu alandan kamuoyuna yansıtmaktadırlar. Alanda yapılan konuşmalarda bazen ağlayan bazen öfkeli bir biçimde mikrofondan *"Hesap vereceksiniz"* gibi ifadelerle seslenen eylemciler, 22 küsur senelik eylemler boyunca yaşanan tüm duygusal birikimi bu alanda gözler önüne sermektedirler. Cumartesi İnsanlarından Gönül, eylemcilerin mekânla duygusal etkileşimini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Cumartesi Meydanını Cumartesi Meydanı yapan o enerji, annelerin o alanda yansıttıkları duygulardır, oraya onlar ruh kattılar. Orası o nedenle Cumartesi Meydanı oldu. Bu manevi durumun sürdürülebilir olmasının özellikle önemli var. O meydan sadece Hasan Ocak, Rıdvan Karakoç değil mesela, orası aynı zamanda onların yakınları, aynı zamanda o yakınların yanında olanlar. Herkes aslında. En sıkıntılı koşullarda bile o nedenle o meydanı bırakmıyoruz. Biz orada birbirimizden güç alıyoruz, dayanışma oluyor; ama aynı zamanda birlikte ağlıyoruz da. 22 yıldır aynı hikâyeyi dinliyoruz ama her seferinde ağlıyoruz. Duygusu azalan değil, duygusu sürekli artan bir yer o nedenle Galatasaray. Manevi olarak zenginleşen bir yer. O mücadele o ruhu kattı oraya ve bir mücadele alanı yaptı (Gönül, Avukat, 52).

Galatasaray Meydanı bir yandan öfke, isyan, acı gibi negatif duygularla bütünleşse de bir yönüyle de kamusal alanda bir şeyler yapmanın verdiği rahatlama, nefes alma, başkaldırma gücü ve cesaret gibi pozitif duyguları da yansıtmaktadır. Cumartesi İnsanlarından Zühre, bu pozitif duygu durumunu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Galatasaray Meydanı, çok ferah bir alan. Orada seni sıkıştıracak ve kısıtlayacak hiçbir şey yok. Bir bağlantı noktası orası aslında. Oraya gelen kadın sağını da solunu da görüyor, çok açık bir alan ve kadın oraya geldiğinde nefes alıyor aslında, tıpkı mekânın ferahlığı gibi kendini de ferah ve özgür hissediyor. Aslında ben şöyle düşünüyorum, kadın evinden çıkıp o meydana gelebildiyse zaten bir adım özgürleşmiş oluyor. Meydanın doğal yapısına bakıldığında da bu duygu tamamlanıyor,; ben mimar olduğum için mekâna bu açıdan da bakıyorum. Gerçekten mekânın ferahlığı ve açıklığı kadınlara yansıyor (Zühre, Mimar, 43).

Görüşmecilerin önemli bir kısmı, Galatasaray Meydanı'nın bir politik eylem alanı olmasının yanı sıra hafıza mekânı olarak önemini dile getirmektedirler. Cumartesi İnsanlarından Umut, hafızanın önemini şu şekilde ifade etmektedir:

> Büyük bir sessiz haykırışı ifadelendirmeye çalıştık biz. Orada başladık Galatasaray'da, çünkü İHD'ye çok yakın bir meydan, daha çok insanın gelip geçtiği bir mekân. Daha fazla insana ulaşabilmek için burayı seçtik. Sultanahmet Meydanı'nda da çocukları tutuklu olan ve işkence gören cezaevi annelerinin eylemleri başladı ve orası bir direniş meydanı oldu. Cumartesi Anneleri de burada başladı ilk ve burada sürdürdük. Sürdürülmesinde de ısrar ettik, çünkü yasaklı zamanları oldu. Birçok engelleme ve gözaltılar oldu. Ama biz yine gelip buraya oturduk. Çünkü bir hafıza mekânı yaratmak istiyorduk ve öyle de oldu. Galatasaray bir hafıza mekânıdır şimdi. Bu ülkede gözaltında kaybedilenlerin simgesi haline gelmiştir (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Çalışmanın ikinci bölümünde ele alındığı üzere, bellekle mekân arasında kuvvetli bir bağ bulunmaktadır. Bu bağ üzerine çalışanlardan biri olan Pierre Nora (2006, s. 30), bir mekânın hafıza mekânı olabilmesi için hatırlatma eylemini açığa çıkarması gerektiğinden bahsetmektedir. Aksi takdirde, mekân sadece bir tarihi mekân olarak kalacaktır. Nora (2006, s. 30), hafıza mekânlarının işlevini şu şekilde ifade etmektedir: *"Zamanı durdurmak, unutma işini engellemek, nesnelerin durumunu sabitlemek, ölümü ölümsüzleştirmek, soyut olanı göstergelerin en azı içinde anlamın en çoğunu kapsayacak şekilde somutlaştırmaktır."* Buradan bakıldığında, Galatasaray Meydanı Türkiye'de zorla kaybetmelerin unutturulmaması için, soyut olanı somut bir biçimde yansıtmakta ve Nora'nın tabiriyle ölümü ölümsüzleştiren bir mekân olarak açığa çıkmaktadır.

Hafıza mekânı olmasının yanı sıra, Galatasaray bazı eylemcilere göre yas tutma ediminin somut olarak açığa çıkarılabildiği bir mekân olagelmektedir. Kayıp yakını eylemcilerden Helin, Galatasaray'ın en çok bir yas mekânı olarak nitelenebileceğini şu sözleriyle dile getirmektedir:

> Ben bu eylemleri bir politik eylem değil de; bir anma olarak görüyorum aslında. Galatasaray Meydanı'nı da bir mezarlık olarak görüyorum. Ailelerin gelip her hafta mezarını ziyaret etmesi gibi bir şey aslında bu. Belki de bu kadar uzun sürmesinin nedeni de bu. Çünkü karşılanmayan bir talep söz konusu. Ulaşılamayan yakınlar, kaybedilenler var. Talepler karşılansaydı ve bu insanlar mezarlarına kavuşsaydı bu kadar uzun sürmeyecekti bence. Burası bir yas mekânı, bir mezarlık o nedenle (Helin, Sekreter, 33).

Kayıp yakını Berfin ise, Galatarasay'ın bir mezarlık olmaktan ziyade bir politik eylem alanı olarak görülmesi gerektiğini şu şekilde ifade etmektedir:

> Ben oraya geldiğimde içimde ne yaşıyorsam dile getiriyorum, kendimi ifade edebiliyorum. Orada rahatça konuşabileceğimi biliyorum, beni destekleyecek insanlar olduğunu biliyorum orada. Zaten o nedenle geliyorum ben. Dedemin akıbetini açıklamak için, orada hesap sormaya geliyorum ben. Dedemin mezarı yok, o nedenle ben mezara gidiyorum duygusuyla gelmiyorum oraya; sadece hesap sormaya geliyorum. Benim için bir hesap sorma yeri yani Galatasaray. Galatasaray aynı zamanda bir hafıza mekânı, yaşananları canlı tutuyor orası. Aynı zamanda da bir eylem alanı, ama benim için bir mezarlık değil. Ben dedemin kendi mezarı olsun istiyorum. Mezarı olsun ve yasımı tutayım istiyorum (Berfin, Öğrenci, 22).

İfadelerin hepsini birlikte değerlendirdiğimizde, Galatasaray'ın çoğu özelliği bir arada barındıran bir karma mekân olarak açığa çıktığı söylenebilir. Bu bağlamda yas mekânı, hafıza mekânı, eylem mekânı ve gündelik hayat alanı olarak tüm bu nitelikleri bir arada açığa çıkarmaktadır. Cumartesi İnsanlarından Bilge, Galatasaray'ın birçok farklı niteliği içinde barındıran bir mekân olarak önemini şu sözleriyle ifade ederek bu tespiti desteklemektedir:

> Galatasaray hem bir yas mekânı hem bir hafıza mekânı hem de bir politik eylemlilik alanıdır. Biz, 90'lı yıllarda daha derneğin bulunduğu şu sokaktan çıktığımızda alınıyorduk gözaltına. İstiklal'e çıkamıyorduk, ara sokakları kullanıyorduk. Eylem için bir alanımız olmalıydı ve biz Galatasaray'da toplanmaya başladık. Bu bizim için çok önemliydi, orada bir yarım saat oturmaya başladık. Orayı hiçbir koşulda ve şartta bırakmamamız gerekliydi. Bir dönem, Galatasaray'a varmak için büyük bir mücadele verdik, çünkü artık sivil polisler bizi tanıyordu. Göründüğümüz her ara sokakta, köşe başında alınıyorduk ve Galatasaray'a ulaşamıyorduk. Çok az sayıda insan ulaşıyordu ve genellikle avukat arkadaşlarımızdı onlar da. Özellikle annelerin alana ulaşamamaları için duvarlar örüyordu polis önlerine. Bunları aşarak geldik buralara. Bugün mesela benim tanımadığım birçok insan vardı alanda, bu beni çok mutlu etti. Biz zaten hep geliyoruz ama dışarıdan insanların desteği çok önemli. Orası aslında bir yas alanı evet, bir yarım saat hem anıyoruz hem ailelerle birlikte -siz yalnız değilsiniz biz de varız Cumartesi İnsanları olarak- bir dayanışmada bulunuyoruz. Çünkü onlarla aile, akraba gibi olduk. Birbirimizin hayatındaki doğum, ölüm, evlilik vs. gelişmeleri de takip ettiğimiz bir noktaya geldik, o nedenle bir aile olduk diyorum. Aynı zamanda bir hafıza tazelemesi yapıyoruz. Öte yandan, bir kamuoyu oluşturuyoruz, gelip geçen insanlar duyuyor aslında sesimizi. Oradan geçenler de, burada ne deniliyor diye bir kulak kabartıyorlar diye düşünüyorum. Üç nesildir sesimiz duyuluyor, gençler haberdar oluyor. Böyle böyle sesimiz daha da duyulacak, mücadele kaybolmayacak diye düşünüyorum (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

Galatasaray Meydanı kimi görüşmeciler için sadece bir yas mekânı, kimisi için öfkesini açığa çıkardığı bir eylem alanı kimisi için de 22 küsur senelik sürecin somutlaştığı bir hafıza mekânı olmakla birlikte; tüm görüşmecilerin hemfikir olduğu durum, o meydanın bedel ödenerek kazanılmış bir meydan olmasıdır. Yapılan görüşmelerde istisnasız olarak her görüşmeci, Galatasaray'ın hiçbir koşulda bırakılmaması gereken, uzun yıllar boyunca verilen mücadele sonucunda kazanılan bir alan olduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, Türkiye insan hakları hareketinin en önemli aktivizm dalgalarından biri olan CA hareketi, insan hakları siyasetinin; yani hak arama mücadelesinin sokaklarda nasıl örülebileceğini somut bir biçimde göstermektedir. İnsan hakları aktivisti Seher, hak arama siyaseti açısından sokakların önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> Biz her zaman şunu söylüyoruz, biz sokağa çıktık ki; diğer insanlara da sokağa çıkın cesareti vermek için. Bizim sokağa çıktığımız dönemde, hele hele insanlar gözaltında kaybediliyor diye sokağa çıkmak büyük cesaret isteyen bir işti. Biz, yalnız kapalı mekânlarda yalnız bir siyaset olarak partilerde değil; sokakta yapmak gerektiğine inandığımız için sokağa çıktık. Şunu hiç abartmadan söyleyebilirim, bizim sokağa çıkmamız pek çok kadına sokağa çıkma cesareti verdi. Mesela bizi televizyonlarda izleyip ya da gazetede okuyup kaybının fotoğrafını eline alıp gelen çok insan oldu. Farklı alanlarda, farklı mecralarda sohbetlerimizde kadınlar bize söylüyorlar mesela, biz sokağa çıkmak için sizden cesaret aldık diyorlar. Sokağa çıkma konusunda, Cumartesi Anneleri eyleminin kadınları cesaretlendirme işlevi olduğuna kesinlikle inanıyorum ben, bunun çok geri dönüşünü aldık çünkü. Devletin insan haklarına aykırı uygulama ve politikalarına en iyi cevabın sokaklarda verileceğine inanıyoruz (Seher, Ekonomist, 55).

İnsan hakları aktivisti Çiçek de, İHD ve onun örgütlediği eylemler açısından sokağın önemini şu sözlerle dile getirmektedir:

> İHD sokaklardan çıkmış bir dernektir. İHD için sokak çok önemli. Bu dernek, sadece kapalı alanlar içerisinde eylem, etkinlik ve açıklama yapacak bir dernek değildir. İHD demek, sokak demektir, kamuoyu demektir; yani kamusal alan bizim için çok önemlidir. Ankara DAL[112], İstanbul Gayrettepe 1. Şube gibi yerlerde örgütlendik biz. İşkencehane olarak kullanıldı buralar, insanlar yaşamlarını yitirdi ve bu uygulamalar hep sokaklarda eleştirildi. Sokaklarda eylemler yaparak gelişti. İHD zaten sokaklarda kuruldu ve sokaklarda devam edecektir. 17 Temmuz İHD'nin kuruluş günüdür mesela, biz 17 Temmuz'u her yıl Sultanahmet Meydanı'nda bir basın açıklaması yaparak kutlarız. Çünkü Sultanahmet'te eylem yapan tutuklu anneleri kurdular İHD'yi çoğunlukla. Yani Sultanahmet bir kazanılmış meydandır, Galatasaray da öyle. Bunlar İHD geleneğini göstermek açısından çok önemlidir. Alanla insanın teması, o alanda verilen mücadelenin sürdürülebilirliğini sağlamak çok çok önemli (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

Görüldüğü üzere, sokakta yürütülen ve alelade bir mekânı bir eylem mekânı haline getiren CA hareketi, bu şekilde sesini birçok insana ulaştırabilmiş ve 22 küsur senedir süregelen bir eylemliliği örgütleyebilmiştir. Bu örgütlenmenin en önemli aşaması, sokağı etkin kullanmaktan geçmektedir. Görüşmecilerin çoğunun hareketi tanımlamak için, Galatasaray ya da bu alan kavramını kullanması bu tespiti desteklemektedir. Mekân, eylemin vücuda geldiği yer olarak toplumun hafızasında yer etmek açısından çok önemli bir yerde durmaktadır. Özel alanda kendi varoluşlarını devam ettiren kadınlar açısından ise, hak aramak için sokağa çıkmak, kendileri bir eylemin aktörü olarak var edebilmeleri sürecinin temel taşıyıcısı olmaktadır. Buradan hareketle, kadınların gündelik hayatlarındaki dönüşümün temel itici gücünün sokağa çıkmak olduğu söylenmelidir.

4.4. CUMARTESİ ANNELERİ HAREKETİNİ DEĞERLENDİRMEK

Çalışmanın dördüncü bölümünün son başlığında CA hareketi, hareketin temel nitelikleriyle genel olarak değerlendirilecektir. CA hareketini toplumsal hareket çalışmaları kapsamında Kürt hareketi ve feminist hareket gibi farklı aktivizmlerle niteleyen yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Aktif olarak sokağın kentsel mekânını kullanması ise, hareketin kentsel toplumsal hareket olarak değerlendirilmesine yol açabilmektedir. Bu yaklaşımların hepsi, hareketi bir boyutu ile ele alırken diğer boyutları değerlendirmeye katmamakta; böylece eksik bir nitelemeye sebep olmaktadır.

[112]Açık ismi Derin Araştırma Laboratuvarı olan DAL, 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi'nden sonra bir işkence merkezi olarak kullanıldığı iddia edilen ve Ankara Emniyeti içerisinde yer alan mekândır. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://m.bianet.org/bianet/yasam/154868-dal-da-mamak-ta-ve-disarda-ydilar

En yaygın karşılaşılan yaklaşım, CA hareketini Kürt hareketinin bir parçası olarak değerlendirmektir.

Yapılan görüşmelerde, 90'lı yıllarda zorla kaybedilenlerin önemli bir kısmının Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı Güneydoğu illerinde bulunmasının doğal sonucu olarak kayıp yakını eylemciler arasında Kürtlerin yoğun olarak yer aldığı; ancak hareketin genel olarak Kürt hareketinin politik taleplerini dile getiren bir eylemlilik olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Hem kaybedilenlerin kimliklerine hem kayıp yakını ve aktivistlerden oluşan protestocuların profillerine bakıldığında, eylemlerin son derece heterojen bir kitle tarafından yürütüldüğü görülmektedir. Kayıp yakını eylemcilerden Şebnem, bu heterojenliği şu sözlerle ifade etmektedir:

> Her kesimden, örneğin Türk olup komünist olanlar, onlar da kaybedildi. Kürt olanlar da kaybedildi. Hem Doğu'da hem Batı'da kayıplar yaşandı. Zengin ailelerden kaybedilenler oldu mesela. Ermeni kayıplarımız var bir kere; zengin olup kaybedilen çokça Ermeni vatandaş var. Sadece Kürtler kaybediliyor, Cumartesi Anneleri de Kürt anneler, terörist anneleri algısı çok empoze ediliyor; bu çok yanlış. Bu eylemler son derece heterojen bir yapıda ve her kesimden insanı kapsıyor hem kayıplar hem aktivistler açısından (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Bu çalışma kapsamında görüşülen kayıp yakını eylemcilerin profillerine bakıldığında, küçük yaşta evlendirilen ve yakını kaybedilmeden önce hiç kamusal alana çıkmamış Kürt kadınlar bulunmakla birlikte, Kürt aile yapısını yansıtmayan eylemciler de bulunmaktadır. Özellikle Cumartesi İnsanları olarak tabir edilen aktivist katılımcılar açısından Kürt hareketi ile ilişkilenme meselesi, hareketi eksik bir biçimde değerlendirmeye sebep olacaktır. Buna ek olarak, muhafazakâr ve cinsiyetçi aile yapısı Kürtlerde olduğu kadar Türk ailelerde de karşılaşılan bir durum olabilmektedir.

Handan Çağlayan (2013, s. 101), Cumartesi Annelerini ele alırken, katı cinsiyet hiyerarşilerinin içerisinde yaşamak zorunda kalan Kürt kadınlar olduklarının altını çizmektedir. Kürt toplumsal yaşayışında kadının tek başına kamusal alana çıkamamasının çok önemli bir problem olduğunu belirten Çağlayan'a göre, kadınların özel alanlarından çıkarak sokakta var olabilmesi türlü zorluklar içeren bir duruma işaret etmektedir. Çağlayan, Kürt hareketi içerisinde özellikle 90'lardan sonra Kürt kadınlarının çok aktif politik özneler olarak var olduğunun altını çizerken; Cumartesi Annelerini de özellikli bir yerde konumlandırmaktadır.

Ömer Çaha (2011, s. 439) ise, Çağlayan'ın yaklaşımını bir ileri boyuta taşıyarak CA Hareketini Kürt feminizmi ile ilişkilendirmektedir. Çağlayan'ın ifadelerine benzer

biçimde, Kürt kadınların 90'lı yıllardan itibaren aktif kamusal özneler olarak politik hayata müdahil olduklarını belirten Çaha, kadınların kendi çocuklarından yola çıkarak devletin Kürtlere yönelik genel politikalarıyla topyekûn bir hesaplaşma içerisinde olduklarını belirtmektedir.

CA hareketini Kürt hareketi ile ilişkilendiren bu yaklaşımların yanı sıra, eylemlerin kadın baskın karakterinden yola çıkan feminist yaklaşım, hareketi feminist hareket olarak değerlendirmeye sebep olabilmektedir. Cumartesi İnsanlarından Seher, bu eylemlerin feminist hareket ya da Kürt hareketi ile değerlendirilmesini şu şekilde yorumlamaktadır:

> Feminist motifler taşıyan bir eylem olduğunu söyleyebiliriz; ancak hareketi doğrudan feminist bir hareket olarak tanımlayamayız. Kürt hareketinin bir parçası olduğunu ise kesinlikle söyleyemeyiz; çünkü burada bulunan hiç kimse kendi siyasi ideolojisini asla buraya dayatamaz, dayatmaz da (Seher, Ekonomist, 55).

Bir diğer yaklaşım biçiminde bu hareket, kentsel bir mekân olarak sokağı aktif kullandığından kentsel toplumsal hareket olarak analiz edilmektedir. Cumartesi İnsanlarından Umut, hareketin doğrudan kentsel bir hak talebinden kaynaklanmadığını şu sözlerle ifade etmektedir:

> Feminist bir hareket değil bu hareket, feminist bir kadın gelip oturabilir elbette, hareketin kendisi feminist bir çalışma değil ama. Kadın sorunlarıyla ilgili bir çalışma yapılmıyor orada çünkü. Ayrıca babalar, erkek kardeşler ve çocuklar da oturuyor orada. Cinsiyet ayrımı yapılmaksızın oturuluyor. Kentsel bir mekânda yapılmasının da çok anlamı yok aslında, sokakta yapılmasının nedeni meseleyi görünür kılmakla ilgili bir durum, yoksa bir kent hareketi olmasıyla ilgili değil Cumartesi Annelerinin. Sokağa çıkmaktan başka çaresi olmayanların hareketi bu. Cumartesi Anneleri bir hak arama mücadelesidir; hak, hakikat ve adalet üzerinden yola çıkıyorlar kayıp yakınları. Bu şekilde tanımlamak daha sağlıklı olur (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Bu verilerden yola çıkıldığında, CA hareketini kayıplar meselesini odağına alan bir insan hakları hareketi olarak değerlendirmek sağlıklı bir değerlendirme olacaktır. Yapılan görüşmelerde hareketin hak, hakikat ve adalet arayışı yönünün ön plana çıkarılması ve görüşmecilerin kendilerini insan hakları savunucuları olarak tanımlamaları bu tespiti desteklemektedir. Kayıp yakının eylemcilerden Helin, hareketin insan haklarından yola çıktığını şu sözlerle ortaya koymaktadır:

> Cumartesi Annelerinin eylemleri herhangi bir grubun siyasetiyle bağdaştırılamayacak bir yerde duruyor bence esas önemi bu, bir insan hakları hareketi bu. Burada yalnızca Kürtler yer almıyor mesela, ya da HDP'liler yer almıyor. Kayıplara baktığımızda da bunu görüyoruz. Kayıpların kim olduğunun ve politik alanda durup durmamasının bir önemi yok, AKP teşkilatından da biri olabilir, olabilirdi. Önemli olan devletin alması ve akıbetlerinin belli olmaması. İşkence de böyle mesela. Kim tarafından kime karşı yapılırsa yapılsın buna

> karşı çıkıyorum ben ve buradaki insanlar da böyle. O nedenle, bir grubun sahip çıkabileceği bir mücadele değil bu. Bu eylemleri bu kadar özel bir konuma sokan da budur. Zaman zaman etkili olan gruplar da olabilir içinde; ama örneğin HDP'nin eylemi diyemezsiniz bu eylemlere. Hiçbir grubun ve partinin eylemi değil bu. Bir insan hakları eylemi (Helin, Sekreter, 33).

İnsan hakları aktivisti Ayla da Helin'le benzer olarak, eylemlere katılan kitlenin heterojenliğinin ve insan hakları etrafında ortaklaşmanın öneminin altını çizmektedir:

> Galatasaray'a gelen insanların ideolojik altyapıları çok farklı oluyor. O anlamda, önemli bir yer. Örneğin, Diyarbakır'da yapılan kayıp eylemlerinde kimlik ve etnisite çok baskın bir özellik. Ancak, Galatasaray'da farklı aidiyetlerden olan insanların ortak bir amaç etrafında bir araya gelişlerini net olarak görürsünüz. Kültürel altyapıları, ideolojik aidiyetleri vs. birbirinden çok farklı; ama insan hakları amacıyla bir araya geliyorlar (Ayla, Gazeteci, 42).

CA hareketi, özellikle ilk ortaya çıktığı yıllar açısından düşünüldüğünde, PdM Annelerinin hareketiyle birlikte tartışılmış ve bu bağlamda, bir annelik aktivizmi olarak da değerlendirilmiştir. Bu durumda, anneliğin barışçıl olmakla eşdeğer görülmesi, ilk yıllarda annelerin eylemlere öncülük etmesi ve eylem biçimi olan sivil itaatsiz oturma eyleminin PdM Annelerinden transfer edilmesi önemli rol oynamaktadır. Buradan hareketle, bir sonraki başlıkta hareketin annelik aktivizmi niteliği tartışılacaktır.

4.4.1. Türkiye'de Annelik Hareketleri: "Çocuklarından Doğan Anneler"

Türkiye'de annelik aktivizmlerinin gelişimine tarihsel olarak bakıldığında, ilk olarak 70'li yıllarda yükselen politik şiddetin giderek gündelik yaşamın doğal bir uzantısı haline gelmesiyle, annelerin annelik kimliğiyle politikaya müdahil olmaları söz konusu olmuştur. Çocukları muhalif kimliği ile ön plana çıkan ve politik şiddetin hedefleri haline gelen anneler, bu dönemde politikanın görünür yüzleri olmaya başlamışlardır. Örneğin, dönemin önemli kadın örgütlerinden İlerici Kadınlar Derneği'nin (İKD) öncülüğünde, *Evlat Acısına Son* mitingi düzenlenmiş ve anneler bu mitinge yoğun katılım göstermişlerdir (Orhan, 2012, s. 112). Bu mitingde kullanılan pankartlarda, *"Analar Doğurur Faşistler Öldürür"*, *"Anayız Bacıyız Faşizme Karşıyız"*, *"Çocuklarımızı Öldürsünler Diye Doğurmadık"* gibi ifadeler yer almıştır.

80'lerde ise, askeri darbeden sonra çocukları tutuklanan anneler Metris, Mamak, Sağmalcılar gibi cezaevlerinin önlerinde örgütlenerek anneliği kamusal bir varoluş haline getirmişlerdir (Orhan, 2008, s. 55). Bu anneler, daha sonra İHD'nin de kuruluşunda yer alarak Türkiye insan hakları hareketinin önemli bir parçasını

oluşturmuşlardır. CA hareketine 1995 yılından beri düzenli olarak katılan, aslında ilk olarak 80'lerde gelişen tutuklu anneleri hareketinin bir üyesi olan Gülsüm, o süreci şu şekilde aktarmaktadır:

> Oğlum 8 sene yattı cezaevinde, ben onunla cezaevi cezaevi dolaştım. Evde çocuklarıma bir su böreği yapmıştım hiç unutmuyorum, götürecektim cezaevine. Evdekilere de bir parça bile vermedim ki hepsi cezaevine gidecek diye, öyle evim olmuştu cezaevleri. Metris Kahvesi bizim meskenimizdi mesela. Orada hep toplanırdık analar, babalar, eşler ne yapalım diye konuşurduk. O zaman daha İHD'yi kurmamıştık, pazartesi salı çarşamba hep gider toplanırdık ne yapabilirizi konuşurduk. Çünkü cezaevinde koşullar giderek kötüleşiyordu, kıyafet vs. almıyorlardı artık içeriye. Biz de çocuklarımız için ne yapabiliriz, onu konuşuyorduk sürekli. Hafta içi beş gün Metris'te geçerdi, cumartesi pazarları da nerde bir gazeteci var, etkili bir insan var ona koşardık ki derdimizi anlatalım. Böyle böyle derneği kurmaya karar verdik. İlk dernek yerimiz Aksaray'dı, küçücük bir yerdi ama öyle doldururduk ki orayı anlatamam. 12 Eylül üzerimizden silindir gibi geçmişti; insanların bir araya gelebileceği hiçbir yer kalmamıştı. Benim de ciğerim yanmış, dünyam kararmış; durur muyum hiç? Tabi ki derneğin kuruluşunda yer aldım. Didar Şensoy, Leman Fırtına, Vahide Açan gibi kişiler vardı aramızda. Tabi Didar Şensoy'lar filan daha bilinçliydi aramızda, mücadele bilinçleri tamdı. Biz daha çok analığımızı kullanırdık (Gülsüm, Ev Kadını, 76).

Abisi 1980 darbesi döneminde kaybedilen İnci, annelerin 80'li yıllardaki aktivizmini şu şekilde değerlendirmektedir:

> Mesela 1980'de alındı abim, erkek kardeşim de 1982'de tutuklandı. Kardeşim gözaltına alınıp Metris Cezaevi'ne konulduktan sonra, orada diğer tutuklu ailelerle bir araya geldik aslında. Tutuklular için mücadele eden aileler bir arada bir şeyler yapma çabası içine girdiler. O dönemde Metris, Mamak, Diyarbakır cezaevleri çok ciddi işkencelerin görüldüğü yerlerdi. Aileler de özellikle Metris'te çok örgütlendiler ve İHD oradan doğdu (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

Görüldüğü üzere, 70'lerde başlayan annelerin politikleşme süreci 80'li yıllarda ivme kazanmış ve anneler artık somut örgütlenme pratiklerine giderek çocukları için mücadeleyi yükseltmişlerdir. Cumartesi İnsanlarından Bilge, annelerin politikleşme sürecini şu şekilde aktarmaktadır:

> Mesela 12 Eylül döneminde, çocukları cezaevine alınan, uzun süre işkence gören aileler hiç bırakmadı çocuklarını. O alınanlardan biri de benim örneğin. 12 Eylül anneleri vardır, o annelerin birçoğu İHD'yi de kurmuşlardır. O annelerle sohbet ettiğinizde onlar derler ki; biz cezaevi önlerinde beklerken birbirimizi örgütledik. Yoksa ben sıradan bir ev kadınıydım, hiçbir şey bilmeyen, evden dışarı çıkmayan bir kadındım; ama çocuğum gözaltına alındığı zaman ona ne oldu diye geldim ve burada bu insanlarla tanıştım derler. Onların çocuklarımıza yaptıkları haksızlığı ve bize uyguladıkları muameleyi gördükten sonra biz politikleşmeye başladık, dediklerini biliyorum (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

80’li yıllarda annelerin verdikleri mücadele, CA hareketiyle bir süreklilik içerisinde düşünülebilir. Çünkü İHD’yi kuran *Tutuklu Anneleri*[113] ve Cumartesi Anneleri, derneğin ana bileşenleri arasında yer almaktadırlar. Buna ek olarak, CA protesto eylemlerine düzenli olarak katılan tutuklu anneleri bulunmaktadır. Cumartesi İnsanları arasında da, annelerin Türkiye’deki mücadele tarihine birebir tanıklık etmiş ve CA eylemlerini bu anlamda devam ettiren kişiler bulunmaktadır. Bu kişilerden biri olan Cumartesi İnsanlarından Çiçek, annelerin aktivizminin mücadele aktarımı açısından önemini şu sözlerle ifade etmektedir:

> İHD’ye mesela ilk gidişim Bayrampaşa’da yaşanan cezaevi direnişiyle ilgiliydi. Kuzenim o yıllarda idam cezasıyla yargılanıyordu. Aileleri de tanımaya başlamıştım, politikleşmeye başlamıştım. O dönem tutuklu anneleri Sultanahmet Meydanı’nda eylem yapıyorlardı, o mücadelede ben de alana gelmiştim ve benim için çok anlamlıydı. Annelerin direngen duruşları benim çok dikkatimi çekmişti. O dönem, anneler açlık grevleri yapıyor ve oturuyorlardı. Ben de o dönemde açlık grevleri yaptım annelerle birlikte. Müthiş bir dayanışma vardı, aydınlar da çok ilgilenmişti meseleyle. Tutuklu annelerinin yaptığı bir eyleme saldırı olmuştu mesela, eylemde tutuklanmamıştım; ama alanda ben de vardım. Bu süreçte, biz de onların deneyimlerinden çok şey öğrendik, sonunda insan hakları aktivisti olduk biz de (Çiçek, Sınıf Öğretmeni, 53).

Annelik aktivizmi üzerine çalışan Gözde Orhan (2012, s. 127), 70’li yıllarda annelerin yer aldığı eylemler, 80’lerde tutuklu annelerinin eylemleri ve 90’larda Cumartesi Annelerinin eylemleri olmak üzere üç dalga anne aktivizminden söz etmektedir. Orhan, 90’larda ilk eylemlerine başlayan ve günümüzde de etkinlikleri devam eden Barış Annelerinin ise, Türkiye’deki en büyük dördüncü anne aktivizmini oluşturduğunu belirtmektedir (Orhan, 2009, s. 99). 1995’te 15 anne tarafından temelleri atılan ve Kürt Hareketinin bileşenleri ile Türkiye devleti arasında kalıcı bir barışı inşa etmek için bir diyalog süreci başlatmayı hedefleyen anneler, kendilerine *Barış Anneleri İnisiyatifi* adını vermiştir. Bu anneler, çocukları çatışmalarda ölen insanların annelerinden oluşmaktadır. Annelerin en önemli amaçlarında biri, çocukları çatışmalarda şehit düşen

---

[113] Tutuklu anneleri, iki ana örgütlenme etrafında mücadele etmekte idi. Bir tarafta İnsan Hakları Derneği’nin kuruluşunda da yer alan anneler ve aileler vardı. Öbür tarafta ise, İHD’nin kurulduğu yıl kurulan Tutuklu Aileleri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği (TAYAD) etrafında örgütlenen politik tutuklu ve hükümlü aileleri vardı ve bunların içerisinde çok aktif olan anneler bulunmakta idi. F tipi cezaevlerindeki tecrit ve işkence uygulamalarına karşı politik eylemler örgütleyen TAYAD’lı aileler, genellikle ideolojik angajmanı belli olan homojen bir kitleden oluşmaktadır. TAYAD, resmi olarak 5 Ocak 2001’de İstanbul 3. Asliye Mahkemesi tarafından alınan kararla kapatılmıştır; ancak aileler politik eylemlerini sürdürmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://bianet.org/bianet/siyaset/196-tayad-kapatildi

asker anneleri ile bir araya gelmek ve iki tarafın acılarını ortaklaştırmak; bir sağduyu ve diyalog çağrısında bulunmaktır.

Bu bağlamda, bu dört farklı annelik aktivizminin birbirleri ile bir deneyim aktarımı içerisinde bulundukları söylenmelidir. Örneğin, beyaz tülbent Barış Annelerinde bir sembol olarak öne çıkmakla birlikte, bazı CAH eylemcileri tarafından da kullanılmaktadır. Beyaz tülbentin Kürt adetlerinde özel bir manası vardır ve bu sembol rastgele seçilmiş bir sembol değildir. Buna göre, bir anne herhangi bir kavga esnasında beyaz tülbentini yere atarsa, kavga eden taraflar münakaşaya bir son vermek zorundadır (Orhan, 2009, s. 100). Yani beyaz tülbent sosyal ilişkilerde barış ve uzlaşmanın sembolü iken; bu sembol siyasal olana tahvil edilmiş ve bu şekilde toplumsal barışın da simgesi haline gelmiştir.

Cumartesi İnsanlarından Seher, Barış Anneleri ve Cumartesi Anneleri arasındaki tecrübe aktarımını şu şekilde ifade etmektedir:

> Barış Annelerinin büyük bir kısmı Cumartesi Annelerini desteklemek için de alana geliyorlardı. Sonra kendileri ayrıca bir araya geldiler. 80'li yıllardaki tutuklu anneleri de buraya geliyor ve destek oluyorlar. O dönemde İHD'nin kuruluşunda bu kadınlar çok rol oynadılar, o nedenle sadece Cumartesi Anneleri değil; İHD'nin genel karakterinde de kadınlar çok baskındır. 90'lı yıllarda mesela en riskli bölgelerde Şube Başkanlarımız kadınlardı. Derneğin kuruluşunda tutuklu yakını kadınların çok payı var. O nedenle, tutuklu yakınlarından kayıp yakınlarına onlardan Barış Annelerine bir mücadele aktarımı olduğu söylenebilir. Her dönemin birikimi bir sonraki mücadeleye yansıdı (Seher, Ekonomist, 55).

Türkiye'de birbirlerinin deneyimlerinden etkilenerek gelişen annelik aktivizmlerine bakıldığında, annelerin başlangıçta politik bir bilince sahip olmayıp çocuklarının politik kimlikleri dolayısıyla tutuklanma, işkence görme, kaybedilme gibi uygulamalarla karşı karşıya kalmasıyla politik özneleşme sürecine girdikleri görülmektedir. Abisi Cumartesi Anneleri ile ilgili de haberler yapan ve politik bir cinayet sonucu öldürülen Cumartesi İnsanlarından Aylin, anneler ve çocukları arasındaki bağı kendi abisi ve annesinden hareketle şu şekilde ifade etmektedir:

> Abim Cumartesi Annelerini anlatırdı anneme, dönemin önemli toplumsal olaylarını anlatırdı. Biz sekiz kardeşiz; ama annemle abimin ilişkisi ve yakınlığı çok farklıydı. Bunu hep sorgularız mesela bu kadar insanız niye o diye. Karşılıklı kanepede yatarlar, birbirleriyle sohbet ederek uykuya dalarlardı. Mesela annem trafik kazası geçirdi, doktor 6 ay yerinden kalkmayacaksın dedi ona. Ama abimle arasındaki o bağ ve sevgi, onun tekerlekli sandalye ile Afyon'a duruşmaya gitmesini sağladı. Bu anneler, çocuklarından doğan anneler kısacası. Çocuklarına olan inançları, onların düşüncelerine olan inançları tamdı. Mesela benim annem şöyle demişti, iyi ki benim oğlum katil değildi, mafya değildi, esrarcı değildi. Bu kadınların düşündüğü birçok şey var. İlk olarak, evladının mücadelesini sürdürmek istiyor. Onu bırakmamak için eylemlere katılıyor. Burada evlada verilen değer,

> evladın da ama anneye verdiği değer çok önemli bir şey. Abimin annemle ilişkisi çok güzeldi, annem onun arkasından gitti; çünkü onun yaptığının doğru olduğunu düşündü ve sahiplendi (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

Tutuklu annesi ve CAH eylemcisi Gülsüm de, oğlu ile arasındaki ilişkiyi şu şekilde ifade etmektedir:

> Ben çocuklarımı aramak için yola çıktım, çocuklarım için güzel bir dünya yaratmak için mücadele ettim. Bütün insanlara güzel bir dünya olsun, herkes dostça yaşasın istiyorum. Kaybettiğim oğlum bana -okumam yazmam yoktu o zaman- Maksim Gorki'nin Ana romanını okurdu. Akşamları beraber okurduk, sonra okuma yazma öğrendim kendim okumaya başladım. Akşam gelirdi, ana ne kadar okudun diye sorardı. Zaten 5-6 tane çocuk, çamaşır makinası yok bulaşık makinası yok, her şey benim üstümde. Gelir söylerdim, oğlum bak bu kadar okudum derdim ve derdim ki keşke ben de böyle bir ana olsam. Romandaki ana gibi bir ana olsam dedim ve oldum. Öyle bir ana oldum ve daha fazlasını da yaptım. Kırılmadık yerim kalmadı; ama vicdanen çok rahatım, ben insan hakları için yaptım. İstediğimi de her insan için istedim (Gülsüm, Ev Kadını, 74).

CA hareketi, ilk dört senelik aktivizm sürecinde mücadelenin taşıyıcıları baz alınarak yoğunlukla bir annelik hareketi olarak değerlendirilmiştir. Ancak, 22 senelik eylemlilik sürecinde annelerin çoğu ya vefat etmiş ya da alana gelemeyecek kadar yaşlanmışlardır. Buna ek olarak, insan hakları aktivistlerinin sayıca eylemlerdeki fazlalığı, kayıp yakınlarından erkek çocuklar, kardeşler ve babaların varlığı, günümüzde CA hareketini bir annelik hareketi olarak tanımlamayı olanaksız kılmaktadır. Bu açıdan, CA hareketini Kürt hareketi, feminist hareket ya da annelik hareketi niteliğinde ele almaktan ziyade, kayıp yakınları aktivizminden yola çıkan bir insan hakları hareketi olarak açıklamak en doğru yaklaşım olacaktır.

Çalışma kapsamında yapılan görüşmelerde, katılımcıların genel çoğunluğunun ısrarla Cumartesi İnsanları kavramını kullanmaları, esasen hareketin salt bir annelik hareketi olmadığını belirtmek içindir. Yani eylemciler bu kavramı tercih etmekle, sadece anne değil; kadın ve insan hakları aktivistleri olarak buradayız, demek istemektedirler.

Çalışmanın üçüncü bölümünde, PdM Annelerinden hareketle anneliği barışçıl düşünme ve eyleme pratikleriyle birlikte değerlendiren özcü yaklaşımlara değinilmişti. Kadının doğurganlığı sebebiyle daha şefkatli, duygusal ve barışsever olduğu ön kabulünden yola çıkan bu yaklaşımlarla mesafelenen CA hareketi, annelik mefhumunu tamamen yadsıyarak kadın özneliği ön plana çıkaran feminist yaklaşımlarla da aynı şekilde mesafelenmektedir. Cumartesi İnsanlarından Işık, eylemlerin bir hak arama siyaseti olarak önem kazandığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Cumartesi Anneleri bir soluk oldular muhalefet açısından. İşte arkasından Barış Anneleri geldi. Suruç Aileleri, Gezi Aileleri var mesela. Bakıldığında Cumartesi Anneleri bir öncü gibi aynı zamanda muhalefet etme tarzları açısından. Hem sürekliliği hem eylemin duruşu ve geleneği bize bunu gösteriyor. Belli bir grubun siyasetiyle özdeşleşmiyor; çünkü bir hak arama siyaseti ortaya koyuyor ve bireyin yaşam hakkından yola çıkıyor. Bu açıdan birçok toplumsal muhalefet hareketine de bir örnek olduğunu düşünüyorum ben (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

İfadelerden hareket edildiğinde, CA hareketinin adalet arayışından yola çıkan bir insan hakları hareketi niteliği ağırlık kazanmaktadır. Bu nedenle, bir sonraki başlıkta CA hareketinin bir insan hakları hareketi olarak değerlendirmesi yapılacaktır.

4.4.2. Bir İnsan Hakları Hareketi Olarak Cumartesi Anneleri Hareketi: "Son Kayıp Bulunana Kadar"

CA hareketi, Türkiye'de ilk olarak bir kayıp yakınları hareketi olarak ortaya konulmuş ve 22 senelik eylemlilik sürecinde Türkiye insan hakları hareketinin bir parçası haline gelmiştir. Gerek eylemcilerin gelinen süreçte kendilerini insan hakları savunucuları olarak tanımlamaları gerekse eylemlerin İHD'nin örgütlemesi ile bugüne kadar getirilmiş olması hareketin insan hakları yönünü ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, kayıp olgusu hem Türkiye'de hem de dünya gündeminde insan hakları ihlallerinin başında gelerek kayıp yakınları aktivizmini doğrudan insan hakları hareketinin bir parçası yapmaktadır. Ancak, CA hareketi açısından özellikle 2009 ve sonrasındaki sürece bakıldığında, somut eylemler kayıplar meselesine odaklanmakla birlikte, insan haklarını ilgilendiren başka meselelere yönelik duyarlılıklar ortaya koymaktadırlar. Kayıp yakını eylemcilerden Bahar, insanlığa karşı işlenen diğer suçlar için de duyarlı bir hareket olduklarını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Tabi insanlığa karşı işlenmiş tüm suçlara karşı duyarlıyız. Bu meydanda, ülkede gerçekleştirilen birçok katliamı andık örneğin. Aklınıza ne gelirse, sonuçta bu ülkede yaşanan hiçbir haksızlığa karşı susmadık. Ama bunu her zaman kayıplar mücadelesini gündemden düşürmemek kaydıyla yaptık. Soma[114]yı söyledik mesela, Reyhanlı[115]'yı söyledik. Roboski[116]'yi söyledik, Gezi'de öldürülen çocukları dile getirdik. Sonuçta bunlar

---

[114] Soma'daki maden faciası, 13 Mayıs 2014'te Manisa'nın Soma İlçesi'nde özel bir şirketin denetiminde işletilen kömür ocaklarında meydana gelen patlama sonucunda 301 işçinin hayatını kaybettiği olaydır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 23. 05. 2014)

[115] Reyhanlı Katliamı, 11 Mayıs 2013'te Hatay ilinin Reyhanlı ilçesinde iki bombalı aracın patlatılmasıyla birlikte, 52 kişinin hayatını kaybettiği 146 kişinin ise yaralandığı olaydır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 11. 05. 2015).

[116] Roboski Katliamı, 28 Aralık 2011'de Şırnak ilinin Uludere İlçesi'ne bağlı Roboski köyünde Irak'a geçen bir grup köylünün PKK'lı zannedilip F-16 Savaş uçaklarıyla vurulması sonucunda 17'si çocuk olmak üzere 34 kişinin yaşamını yitirdiği olaydır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Cumhuriyet, 28. 12. 2017).

> insanlığa karşı işlenmiş suçlardır. Tahir Elçi[117] mesela, bizim kayıplarımızın da avukatıydı ve sokak ortasında katledildi. Bu gibi konularda asla kayıtsız kalmadık. Biz aslında burada kayıplar özelinde, ama insanlığa karşı işlenmiş bütün suçlar için oturuyoruz. Evet, en ağır hak ihlali bence gözaltında kaybetmedir, ama insanlığa karşı işlenen başka suçlarla da mücadele ediyoruz (Bahar, Sekreter, 34).

Bahar'la benzer biçimde, İHD'de bir süre yöneticilik de yapan eylemcilerden Handan, insan haklarının her alanına yönelik duyarlılığı şu ifadeleriyle ortaya koymaktadır:

> Ben eşim kaybedildikten sonra, İstanbul'a taşındım çocuklarımla beraber. Burada, İHD'ye gittim. Sonraki süreçte, kayıp komisyonunda yer aldım ve derneğin aktif bir üyesi oldum. O dernekte yapılan çok onurlu bir mücadele vardı çünkü. Ben orada tüm insanlar için verilen mücadeleyi gördüm ve onun için ben de orada aktif olarak çalışmaya başladım. 21 senedir de ordayım. Benim için gerçekten sadece kayıplar mücadelesi değil; İHD'de verilen her mücadele çok onurludur. Çünkü bu ülkede ya da tüm dünyada herkesin yaşama hakkı vardır, herkes eşittir. Hiç kimsenin bir diğerine şu Türk'müş, yok Kürt'müş, Laz'mış, Çerkez'miş deme hakkı yok, tüm insanlar için mücadele etmek önemlidir (Handan, Dernek Çalışanı, 52).

CA hareketi, insan hakkı ihlallerine uğramış gruplarla zaman zaman farklı eylemlerde dayanışma içerisine girmektedir. Acıları ortaklaştırmak ve insan hakları ihlallerinin hiçbirinin bir diğerinden daha önemsiz olmadığını göstermek açısından bu durum önem kazanmaktadır. İnci'nin şu sözleri bu durumun önemini ifade etmektedir:

> Ülkede gerçekleştirilen katliamların hepsine karşı duyarlılık sahibiyiz. Elbette o acıları yaşayanların yanında olduk. Suruç Aileleri var mesele, Gezi Aileleri var. Ankara Katliamında ölenlerin yakınlarından oluşan Ankara aileleri var. Onların yanındayız. Zaman zaman bizimle birlikte oturma eylemlerine katılıyorlar. Acılar ortak çünkü ortak acıları paylaşıyoruz. Başka türlü olması da mümkün değil zaten (İnci, Emekli Öğretmen, 62).

İnci ile benzer bir şekilde Melek de, kayıpları ana gündemden düşürmemek kaydıyla her türlü insan hakkı ihlaline karşı ses çıkaran bir protesto eylemi niteliğinde olduklarını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Kayıp aileleri buraya geldiklerinde, kendi ağrısı ve acısının ortakları olduğunu görünce bir daha buradan gitmiyorlar. Biz burada aynı zamanda birer insan hakları savunucusu da olduk; ama işin bir tarafı sizin yanınızda olan insanlar da değişiyor. İnsan hakları mücadelesi sizin doğalında yürüttüğünüz bir mücadele haline geliyor. Devletin şiddetine uğrayan, devletin baskısını gören herkesle bir akrabalık hissediyorsunuz. Başka meselelerde de destek açıklamalarımız oluyor. Mesela, birazdan aynı alanda cezaevindeki hasta tutsaklarla ilgili yapılacak olan bir eylem var, ona destek vereceğiz. Ancak, somut eylemliliğimiz kayıplarla ilgilidir. Hak mücadelesi, adalet mücadelesi yürütenlerle birlikte oluyoruz. Gezi döneminde öldürülen insanların dava süreçlerinde Cumartesi Anneleri

---

[117] Tahir Elçi, 1966 doğumlu insan hakları aktivisti ve avukat. Güneydoğu Anadolu'da birçok faili meçhul ve gözaltında kaybedilme davalarının avukatlığını üstlenmiştir. 28 Kasım 2015'te Diyarbakır ili Sur ilçesinde bir basın açıklaması sırasında gerçekleştirilen silahlı saldırı sonucunda hayatını kaybetmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Birgün, 28. 11. 2015).

olarak yanlarında olduk, destek verdik. Cumhuriyet Gazetesi yazarlarının[118] tutukluluk süreçlerinde ailelerinin yanında olduk, gazetenin yanında olduk. Hak ihlaline uğramış insanlarla dayanışma içinde oluyoruz. Her kesimden hukuksuzluğa uğrayan insanların birlikte yürüteceği bir adalet mücadelesiyle sonuca ulaşabileceğimizi biliyoruz. Suruç'ta katledilen insanların çoğu bu meydandan tanıdığımız insanlardı mesela, Suruç'ta da adalet istiyoruz biz, arkadaşlarımız için. Ankara Gar'ında patlatılan bombalarda ölen, Galatasaray Meydanı'nın da insanı olan sekiz arkadaşımız var. Biz, bu ülkede adaletin bir an önce gerçekleşmesini istiyoruz. Herkes için adalet istiyoruz. Biz, mezarsız ölülerimize en büyük armağanın savaşsız, silahsız ve barış içinde yaşanılacak bir ortamın olacağını düşünüyoruz (Melek, Dernek Çalışanı, 42).

Cumartesi İnsanlarından Sevgi, eylemlerin insan haklarını odağına alan bir şekilde yapılandırıldığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

Fotoğraf 12: Cumartesi Anneleri Cumhuriyet Gazetesine Destek Veriyor



Kaynak: https://goo.gl/71BHxH

Tam bir insan hakları eylemi bu. Hiçbir dil, din, ırk, mezhep ayrımı, siyasi düşünce farkı gözetmeksizin yapılan bir eylem bu eylem. Bu eylemlerin meşruiyetiyle ilgili hiçbir şüphem ve inançsızlığım yok, kimseye de bu eylemlerle ilgili laf söyletmem. O zemini insanlara vermem. Toplum bu konuda daha duyarlı olsa bu iş daha da önemli bir yerlere gelebilir diye düşünüyorum. 300., 400., 500., 600. haftalarda daha kalabalık oluyoruz mesela. Partililer de gelir, ancak partili kimliği ile oraya gelmez. İnsan olarak gelirler, bu eylemin bir insan hakları eylemi olduğunu bilerek gelirler. Her türlü gömleklerini çıkararak o alana girerler. Nuriye- Semih meselesi, Tahir Elçi'nin kaybı gibi meseleleri de meydandan duyurduk, genel bir insan hakları duyarlılığı söz konusudur. Ama ana gündemimiz doğal olarak kayıplardır (Sevgi, Emekli İşçi, 62).

[118] Kasım 2016'da PKK/PYD VE FETÖ terör örgütlerine mensup oldukları iddia edilerek Cumhuriyet Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Murat Sabuncu dâhil olmak üzere, aralarında Kadri Gürsel, Musa Kart gibi gazetecilerin de olduğu 9 gazeteci tutuklanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: (Hürriyet, 04. 11. 2016).

Fotoğraf 13: 600. Hafta Eylemi



Kaynak: https://goo.gl/aJ3E8d

Kayıp yakını eylemcilerden Şebnem, diğer görüşmecilerle paralel olarak ana gündem olan kayıplar doğrultusunda eylemler örgütlendiklerini; ancak bir insan hakları hareketi olarak ve toplumsal muhalefetin önemli bir odağı olarak başka insani duyarlılıklar da ortaya koyduklarını şu sözleriyle dile getirmektedir**:**

> Hrant Dink[119]'i anma eylemlerine biz de konuşmacı olarak katılıyoruz, elbette karşılıklı bir etkileşim ve bağ oluşuyor. Mesela biz bu coğrafyada zorla kaybedilen Ermeni kayıplarımızı da anıyoruz, eylemlerde dile getiriyoruz. Hrant Dink, Ermeni kayıplardan da bahseden bir gazeteciydi. Bu bağlamda, biz de onu anıyoruz. Mesela Suruç Katliamı, bizim Galatasaray'daki eylemlerimize de katılan arkadaşlarımız vardı ölenler arasında. Suruç Ailelerinin düzenledikleri etkinliklere de destek veriyoruz dolayısıyla, ismimiz geçiyor Cumartesi Anneleri olarak. Ama somut eylemlilik olarak bakıldığında, amacımız kayıplarımızı bulmak ve sorumlularının yargılanmasını sağlamak (Şebnem, Stajyer Avukat, 23).

Cumartesi İnsanlarından Umut ise, toplumsal muhalefetin baskılandığı OHAL sürecinde bir insan hakları hareketi olarak CA eylemlerinin hala sürebilmesinin önemini şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Türkiye'de ilk insan hakları mücadelesi, 80'li yıllarda hapishane önlerinde başlar, cezaevi anneleridir bunu başlatanlar. Ancak tutuklu annelerinin süreklilik arz eden böyle bir durumu yok, bir kere cezaevlerini hücrelere böldüler, aileler ideolojik olarak farklı kamplara bölündü ve toplumda örgütlenme engellendi. Ama Cumartesi Anneleri hareketi hala sürüyor. Bu hareket, toplumun genel örgütleniş biçimine hitap ediyor çünkü. Kürt hareketi ile ya da başka hareketlerde bağlantılı değil, bir sivil itaatsizlik eylemi bu. Hem Türk anneleri hem Kürt anneleri var mesela. Her saldırı döneminde sokakta işkence, tutuklama vs. artıyor. Şu an genel olarak toplumsal muhalefet bir gerileme içerisinde ve bu

---

[119] Hrant Dink, 1954 tarihinde doğan ve 19 Ocak 2007'de öldürülen Ermeni gazeteci. Dink'in ölüm yıldönümünde kurucusu olduğu Agos Gazetesi tarafından her sene anma etkinlikleri gerçekleştirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: http://www.agos.com.tr/tr/yazi/20055/hrant-dink-aniliyor

> dönemde Cumartesi Annelerinin bu eylemliliği çok önemli (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Görüşme verilerinden yola çıkıldığında, hareketin genel karakteri itibariyle bir insan hakları hareketi niteliği taşıdığı söylenebilir. Görüşmecilerin hepsi ortak biçimde, bu insan hakları hareketinin son kayıp bulunana kadar ve failleri yargılanana kadar sürdürüleceğini belirtmişlerdir. Bu süreğenliğe kanıt olarak ise, Türkiye'nin muhalefet tarihinde görülmemiş bir süreç olarak değerlendirilebilecek 22 küsur yıllık mücadele sürecini göstermektedirler.

Bu bağlamda, özellikle OHAL döneminde eylemlerin gerçekleştirilmesi yönünde bir ısrarın sürdürülebiliyor olması ayrıca önem kazanmaktadır. Buradan yola çıkarak, CA hareketinin bir insan hakları hareketi olarak kendi geleneğini ve eylem biçimlerini yarattığını ve bu şekliyle topluma hatta hükümetlere de bunu kabul ettirdiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

SONUÇ

Bir insan hakları hareketi olarak CA hareketi, bu harekete müdahil olan protestocuların gündelik hayatlarında kalıcı dönüşümlere yol açan bir aktivizmi nitelemektedir. Mikro düzeyde bakıldığında, bu dönüşümler protestocuların yeni bir gündelik hayat inşa etmesinin yolunu açarken; makro düzeyde ise, hareketin kamusallık kazanmasına ve toplumsal kazanımların elde edilmesine neden olmuştur.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünde yapılan kavramsal ve kuramsal tartışmalardan başlanacak olursa, ilk önce bir politik eyleme müdahil olmakla kendilerini kamusal aktörler olarak var eden protesto eylemcilerinin, gündelik hayatı kendilerinden yola çıkarak yeniden tanımladıkları söylenebilir. Gündelik hayata içkin olan sıkıcılık, donukluk, muğlaklık gibi birçok özellik; kadınların politik aktörlere dönüşmeleriyle yerini bir canlılığa ve dinamizme bırakmıştır. Gündelik hayat, politik eylemin bir sahası haline getirilmiş ve yeni bir form kazanmıştır.

Kadınların gündelik hayatlarını dönüştürme sürecindeki en önemli aşama ise, kamusal alana dâhil olmak; yani sokağa çıkmaktır. Yapılan görüşmelerde eylemlerin ilk haftalarında sadece kaybettiklerini aramak için sokağa çıktıklarını ve politik bir eylem içerisinde olduklarının bilincinde olmadıklarını söyleyen kayıp yakını kadınlar, süreç içerisinde gündelik hayat aktörlüğünden politik aktörlüğe doğru bir geçişlilik yaşamış ve son tahlilde yeni bir gündelik hayatın var olabileceğini kanıtlamışlardır. Bu süreçte, sokakta varlık göstermek ve bir eylem örgütlemek politik aktörlere dönüşmelerindeki en önemli merhaleyi oluşturmaktadır.

Yaşam Sanatına Katkı Anneleri

Eylemci kadınların, Lefebvre’nin (2012, s. 203) ifadesiyle, *“yaşam sanatına katkı”* sunmakta olduklarını ifade etmek gerekiyor. Bu bağlamda kadınlar, gündelik hayatı eylemlerin sürdürüldüğü zaman zarfında yeniden şekillendirdikleri bir bilinçle yaratmışlar; yani gündelik hayatı bir yapıt haline getirmişlerdir. Yapıt haline getirme sürecinde ise, kendilerine dayatılan yabancılaşma dinamiklerine direnmektedirler. Özellikle insanın diğer insanlara ve insan ilişkilerine yabancılaştığı yabancılaşma türü açısından bakıldığında, protestocu kadınlar gündelik hayat tarafından baskılanan pasif nesneler olmayı reddederek; bir yurttaş ve kamusal/politik aktör olarak kamusal alanda

var olmayı talep etmiş; böylece bu yabancılaştırma dinamiklerini aşındırmışlardır. Yaşam sanatına katkı sunma dinamiği, belki de en saf haliyle bu noktada tezahür etmektedir.

Heller'in (1984, s. 3) yaklaşımından hareket edilecek olursa, protesto eylemini gündelik hayatının kalıcı bir unsuru haline getiren eylemci kadınlar, toplumu üretmek için; yani toplumsal ilişkileri demokratik ve insani biçimlerde yeniden inşa etmek için, önce kendilerini bir birey ve yurttaş olarak üretmişlerdir. Öyle ki, bu üretim sürecinde kendi yurttaşlıklarını yok sayan iktidarlara ve toplumsal düzene karşı, kamusal varoluşlarını kabul ettirmişlerdir. Bu kabulü de, kuşaklar arasına yayarak sürekliliğini sağlamışlardır. Bu bağlamda, Heller'in (1984, s. 6) gündelik hayatı, *"Hem babamdan öğrendiklerim hem çocuğuma öğreteceklerim"* olarak ifade etmesine paralel olarak, protestocu kadınlar eylemler sürecinde edindikleri bilinç ve bilgi birikimini kendilerinden sonra gelen kuşaklara aktarmışlardır.

Ev Kadınından Aktif Yurttaşa

Kendilerini aktif bir kamusal aktör ve yurttaş olarak yeniden oluşturan kadınlar gündelik hayatı, *"Etik ilişkilerin şekillendiği bir saha olarak"* (Heller, 1990, s. 446) kabul etmişler ve tüm insani ilişkilerin buradan türeyeceğinin bilincinde olarak eylemde bulunmuşlardır. Buradan yola çıkarak, kendi gündelik hayatlarını dönüştüren eylemciler ayrıca içinde bulundukları yapıya; yani sisteme karşı da dönüştürücü bir rol oynamışlardır. Bu bağlamda Heller'den (1990, s. 445) hareketle, CA hareketini gündelik hayatın ve bütün bir toplumun insanileştirilmesi ve demokratikleştirilmesi yolunda atılan önemli bir adım olarak değerlendirmek mümkündür. Bu aynı zamanda, kadınların kendilerine yönelen tüm yabancılaştırma, nesneleştirme ve yok sayma pratiklerine direnmeleri yolunda atılan bir adım olarak anlaşılmalıdır.

Kadınlar, yakınları kaybedilmeden önce gündelik hayatlarını kuşatan geleneklere, ataerkil pratiklere, alışkanlıklara, aile içi anti demokratik uygulamalara ve tüm toplumsal hiyerarşilere meydan okumuşlar; bu şekilde kayıplarını arama sürecine girmişlerdir. Bu zorlu mücadele sürecinde, politik olarak bilinçlenen kadınlar nesneleştirme pratiklerini hiçe sayarak politik aktörler haline gelmişlerdir.

Kadınlar, Heller'in (1990, s. 446) nesneleştirme pratikleri olarak gördüğü kurumsal yapılara direnmişlerdir. Kurumsal yapının en tepesinde bulunan devlet ve onun iktidarını uygulayan aygıtların zorla kaybetme pratiğindeki rolünü dikkate alarak, bu hak ihlaline karşı bir politik eylem örgütleyen protestocular, zaman içerisinde kurumlara değil kendi eylemlerine odaklanmayı öğrenerek kendi kurumsallaşmalarını sağlamışlardır. Ancak, bu kurumsallaşma iktidarın zora dayalı pratikleri ile mücadele eden ve insani bir temele dayanan dayanışmacı bir kurumsallaşma olmuştur. İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon altında dayanışma içerisine giren insan hakları aktivistleri ve kayıp yakınları birlikte bir politik aktivizm ortaya koymuşlar ve kendilerini kamusal alanda var etmişlerdir. Dolayısıyla kendi inşa ettikleri kurumsallık, kendilerini nesne değil bir insan ve aktif bir yurttaş olarak duyumsayabilecekleri bir kurumsallıktır.

De Certeau'nun eleştirel yaklaşımından yola çıkarak, çalışmanın dördüncü bölümünde *"Devletin Uyguladığı Stratejiler ve Eylemcilerin Uyguladığı Taktikler"* başlığı altında CAH eylemcilerinin devletin uyguladığı stratejilere hangi taktiklerle cevap verdikleri değerlendirilmişti. De Certeau'nun (2009a, s. 60) *"Gündelik taktikler, gündelik sanat icra etmektir."* ifadesi, eylemcilerin çıkış noktasını algılamada açıklayıcı olmaktadır. İktidar ve direnenler arasındaki mücadelenin doğasını iyi kavrayan kadınlar, iktidarın zora ve şiddete dayalı stratejilerine en akılcı biçimde barışçıl taktikleri kullanarak cevap vermişlerdir. Bu eylemlerin, 22 küsur senedir kamusal alanda hala sürdürülebiliyor olması taktiklerin rasyonel seçiminden bağımsız düşünülemez.

Gündelik hayatlarını kendi özel yaşamları içerisinde türlü baskı dinamikleri altında sürdüren kadınlar, hak ihlaline maruz kaldıktan sonra sokakla tanışarak tüm taktiklerini bu kamusal alanda ortaya koymuşlardır. Galatasaray Meydanı'nı Galatasaray Meydanı yapan CA hareketini teşkil eden kadınların politik eylemleridir. Bu nedenle, kadınların aktif politik aktörlere dönüşmeleri sokağı bir eylem alanı olarak kullanma cesareti göstermelerinden ileri gelmektedir. Bu cesaret, kadınların gündelik hayat aktivitelerinin niteliğini dönüştürmüştür. Kendi özel alanları olarak dayatılan ev içerisinde nitelik olarak ev işleri olarak adlandırılan işlerle gündelik hayatlarını dolduran kadınlar, her hafta bir politik eylem örgütleyerek politik aktivizmi gündelik hayatlarının yerleşik bir unsuru haline getirmişlerdir (Tasouji, 2013, s. 57).

Galatasaray Meydanı: Acı ve Yasla Yüzleşme Mekânı

Kamusal alanı aktif kullanmanın yanı sıra gündelik hayatın dönüşümünde bir diğer önemli aşama, kadınların içinde bulundukları acı ve yasla başa çıkma iradesini göstermelerdir. Macek'in (2014, s. 4) travmayı, *"Bireyin mevcut içsel dünyasında bütünleşemediği ve baş edemediği, kahredici ve duygusal olarak karşı konulamaz deneyim"* olarak tanımladığını hatırlayacak olursak, kayıp yakını kadınların yakınlarının kaybedilmesini öğrendiği an gündelik hayatlarında kırılma yaratan travmatik bir an olarak nitelenebilir. CA hareketinin diğer protestocu grubunu oluşturan aktivist kadınlar ise, Macek'in (2014, s. 5) *ikincil travmatizasyon* olarak adlandırdığı süreci deneyimleyerek, mağdur gruplarla birebir iletişim içerisinde, dolaylı olarak travmaya maruz kalmaktadırlar. Ancak her iki protestocu grup da, olağan bir şekilde yaşanamayan yasın bireysel bir deneyim olmadığını ve kamusal bir mesele teşkil ettiğini ortaya koymak maksadıyla eylemlerde bulunmaktadırlar.

Eylemciler, kamusal alanda bir eylem örgütleyerek hem kayıpların kamusal alanda yası tutulabilir olmasını sağlamışlar hem de yaşanılan durumun bireysel değil toplumsal bir mesele olduğunu ortaya koymuşlardır. Edkins'in (2003, s. 2) acıların kamusal hale getirilerek iyileştirilebileceğini ve bunun post travmatik gelişimin önemli bir aşaması olduğunu ifade ettiği hatırlanıldığında, CAH eylemcilerinin bu iyileşme sürecinin somut bir örneğini oluşturduğunu belirtmek yanlış olmayacaktır. Buradan hareketle, eylemlere müdahil olan kadınların Vollhardt'ın (2014, s.75) *mağdur bilinci* olarak adlandırdığı özneleşme ve yetkinleşme sürecinde bulunduklarını ve intikamcı değil dayanışmacı pratikler kullanarak mağdurdan hak savunucusuna dönüştüklerini söyleyebiliriz. Yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin tümünün kendisini mağdur/kurban değil; bir hak savunucusu olarak tanımlaması bu yetkinleşme sürecine ve eylemlerin iyileştirici gücüne işaret etmektedir.

Anımsamanın Zaferi

CA haftalık ve süreğen protesto eylemleri, anımsamanın zaferi olarak da değerlendirilebilir. Her hafta kayıpların anısını Galatasaray Meydanı'nda yaşatan eylemciler, Halbwachs'ın (2016, s. 187) önem atfettiği kolektif bellekte, kayıpların anısının yer edinmesine sebep olmuşlardır. 22 küsur yıl süren ve hala sürmekte olan bu

oturma eylemleri, hem anımsamanın hem de anımsatmanın pratikleri olarak yorumlanabilir. Eylemcilerin, *"Unutmayacağız, unutturmayacağız"* ifadeleri, kolektif belleğin yeniden inşasına yaptıkları katkıyla birlikte değerlendirilmelidir.

CA hareketinin, ahlaki bir protesto olarak nitelenmesinde protestocu kimliğinin ve protestocuların yola çıktığı temel duyguların önemli payı vardır. Jasper'ın (2002, s. 180) duyguları temel alan analizini değerlendirirken, protestocuların ahlaki bir protesto inşa etmek için kamuoyunun vicdanına ve duygularına etkin olarak seslendiklerini belirtmiştik. Yaklaşımında protestocu davranışlarından yola çıkan Jasper (2002, s. 183), protestocuların kendilerine *"Ben haklıyım ve benim eylemin meşru"* diyebildikleri takdirde, ahlaki bir protesto inşa edebileceklerini belirtmektedir.

Bu bağlamda, CA hareketinin bir ahlaki protestonun sahip olması gereken niteliklere sahip olduğu söylenmelidir. Meşru bir hak talebinden yola çıkan protestocular, kamuoyunun sahip olduğunu düşündükleri etik değerlere seslenmektedirler. Bu hareket, duyguların çok yoğun bir şekilde açığa çıktığı ve bir anlamda protestocuların duygularının görünürlüğü ile yükselen bir politik harekettir. Kayba duyulan özlem, kaybedilme pratiğine duyulan öfke, eylemcilerin aralarındaki dayanışma, eylemcilerin hepsi tarafından paylaşılan haklı olma duygusu gibi birçok duygusal durum hareketin meşruiyetine katkı sağlamaktadır. Buradan hareketle, kamuoyu tarafından meşru görülmeyen bir eylemin 22 küsur sene sürmesinin mümkün olmadığı söylenebilir.

Uzun yılları kapsayan eylemlilik sürecinde, eylemcilerin hareket içerisinde inşa ettikleri kolektif kimlikleri ile bütünleşmeleri, gündelik hayatlarının kalıcı bir biçimde dönüşüme uğradığını göstermektedir. Eylemler boyunca edinilen kolektif kimliklerin Jasper (2017, s. 170) tarafından *hareket kimliği* ve Klandermans (2010, s. 150) tarafından *grup kimliği* olarak adlandırıldığını belirtmiştik. Yakınları zorla kaybedilen ve onları politik bir eylem örgütleyerek arayan ve anımsayan kayıp yakını kadınların her biri *Cumartesi Annesi* olarak isimlendirilmektedir. CAH eylemcisi kayıp yakını kadınlar ile birlikte mücadele eden ve onlara destek veren insan hakları aktivistler ise, *Cumartesi İnsanları* olarak adlandırılmaktadır. Bu iki grubun birbirleriyle etkileşimi, hareket içerisinde edindikleri *hareket/grup kimliklerini* inşa ettikleri bir süreci ifade etmektedir. CA hareketini sürdüren kayıp yakını ve aktivist kadınların her biri süreç içerisinde bir

diğeri için ahlaki rol model haline gelmiştir. Eylemcilerin birbirlerine ve mücadelelerine duydukları hayranlık ve saygı, yapılan görüşmelerde sıklıkla dile getirilmiştir.

CA hareketini ahlaki bir protesto olarak ele almaya olanak bir diğer unsur ise, eylemlerin barışçıl protesto biçiminde örgütlenmesidir. CAH eylemcileri, Latin Amerika'nın en büyük kayıp yakınları hareketini örgütleyen PdM Annelerini ve onların şiddet içermeyen/barışçıl eylemlerini kendilerine örnek almışlardır. Sivil itaatsizlik felsefesinden yola çıkan kadınlar, bu felsefeyle uyumlu şekilde gerçekleştirilebilecek doğrudan eylem biçimi olarak ise, oturma eylemlerini seçmişlerdir (King, 2014, s. 196). Oturma eylemi, haftalık ve süreğen biçimde uygulanabilecek bir eylem biçimi olarak önem kazanmaktadır. Bu eylem biçimi, slogansız ve sessiz bir tarzda örgütlenmiştir.

Demokratik bir hukuk devletinde meşru hak arayışında bulunmak için yegâne araç olarak görülen sivil itaatsizlik, CA hareketinin kendisine temel aldığı bir felsefi düşünüş ve politik eylem biçimi olarak değerlendirilebilir. Daha üstün bir hukuk normunu işler kılmak için somut bir yasayı bile isteye çiğneyen eylemciler, kamusal bir mekânı kullanarak seslerini topluma duyurmuşlardır (Coşar, 2014, s. 11). Eylemlerin aleni bir şekilde icra edilmesi, sivil itaatsizliğin en temel unsurudur.

Bu bağlamda, günümüzde Galatasaray Meydanı ile anılan CA hareketi, kamusal alanı aktif bir şekilde kullanmakta ve yaptığının sonuçlarını göğüslemeye hazır itaatsiz eylemciler tarafından icra edilmektedir. Eylemlerin politik ve hukuki sorumluluğunun bilincinde olan kayıp yakını eylemciler ve insan hakları aktivistleri, Türkiye'nin en uzun süreli sivil itaatsizlik eylemini gerçekleştirmektedirler. Her türlü şiddet pratiğini dışlama ve barışçıl bir eylem biçimi olan oturma eylemini toplumsal muhalefet alanına dâhil etme, bu uzun süreliliğin sağlanmasını kolaylaştıran temel dayanaklar olarak ön plana çıkmaktadır.

Buraya kadar, kuramsal ve kavramsal çerçeveden yola çıkarak CA hareketine yönelik genel değerlendirmeler ortaya konulmuştur. Sahadan elde edilen verilerle hareketi yorumlayacak olursak, ilk olarak hareketin bir bütün olarak kazanımlarının, eylemci kadınların özel yaşamlarında ve kamusal eylemlilik sürecinde verdikleri mücadele ile doğrudan bağlantılı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda, Jasper'ın (2002, s. 183) bir protestonun başarısını *"Protestocunun dünyayı anlamlandırma gücü ve buna bağlı*

gerçekleşen eylem kapasitesi" ile açıklaması CAH eylemcileri açısından geçerlilik kazanmaktadır.

Sahadan elde edilen veriler değerlendirildiğinde, genelde CA hareketinin özelde ise CA hareketine müdahil olan kadın protestocuların yola çıktıkları talepler ve elde ettikleri somut kazanımlar açısından, görüşmecilerin tümünün bu eylemlerin Türkiye toplumunun hafızasında çok önemli bir yer edindiğini ve toplumsal muhalefet tarihinde bir eşik olarak görülebileceğini belirttiklerini söyleyebiliriz.

22 Sene: Umut… Direniş…

Türkiye insan hakları hareketinin bir alt alanı olarak değerlendirilebilecek CA hareketinde, ilk dört senelik aktivizm sürecinde birtakım temel hedeflerin ön plana çıktığı görülmektedir. 1995-1999 arasındaki dönem, kayıpların sağ bulunma umudunun fazla olduğu bir zaman dilimini ifade etmektedir. Yıllar geçtikçe sağ bulma hedefi ve umudunun yerini kaybın kemiklerini bulma ve bir mezar içerisine yerleştirerek olağan bir yas yaşayabilme hedefine bıraktığı söylenebilir. Bu sürecin işleyişini kayıp yakını eylemcilerden Bahar, şu şekilde ifade etmektedir:

> Benim annem eyleme ilk destek verenlerden, 22 senedir mücadelenin içinde. Annem eylemlerde konuşurken hep eşimi sağ aldınız sağ istiyorum derdi. Bütün kayıp yakınları, eşler de bunu sıklıkla söylerlerdi zaten. Bir gün şöyle bir cümle kurdu, ben artık eşimin kemiklerini istiyorum dedi. Çocuklarımın bayram sabahı geldiğinde, gidip ziyaret edebilecekleri bir mezarları olsun dedi. Ben mesela bunu istemiyorum, benim istediğim sadece bir mezar değil. Annelerin o noktaya gelmesi beni çok üzdü. 22 yıllık bir direnişin sonunda sağ istiyoruz derken; artık kemiklere razı olunacak bir noktaya geldiler (Bahar, Sekreter, 34).

İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyeleri tarafından kaleme alınan basına ve kamuoyuna yönelik çağrı metinlerine bakıldığında, temel olarak üç talebin öne çıktığı görülmektedir. Bunlar, *"Gözaltında kayıpların son bulması, kayıpların akıbetlerinin açıklanması ve sorumluların yargılanması"* olarak özetlenebilir (İnsan Hakları Bülteni, 1995). Kayıplar Komisyonu üyesi Melek, bu hedefleri aynı şekilde ifade etmektedir: *"Biz burada oturmaya başladığımızda üç ana talebimiz vardı: Gözaltında kayıplar son bulsun, akıbetleri açıklansın, failleri yargılansın." (Melek, Dernek Çalışanı, 42).* Eylemler devam ettirildikçe, hedefler de artmıştır. Örneğin, mezarlarına ulaşan kayıp yakınları meydanı terk etmeyerek adalete yönelik taleplerini dile getirmeye devam etmektedirler. Mücadelenin zorla kaybetme pratiğinin terk edilmesi gibi büyük bir

kazanımı olmasına rağmen, hukuksal bir kazanım olmaması eylemlerin sürgit hale gelmesine neden olmaktadır. Cumartesi İnsanlarından Umut, eylemlerin genel taleplerini şu şekilde ifade etmektedir:

> Gözaltında kayıplara karşı uluslararası sözleşmelerin imzalanmasını istiyor bu hareket. Hafıza, adalet, hakikat de önemli. Birincisi, bu kayıpların unutturulmamasını istiyorlar, ikincisi bulunmalarını istiyorlar elbette ve üçüncüsü bütün bunlardan dolayı yaşanan süreçteki yıpranmaların onarılmasını istiyorlar. Bu şekilde özetleyebiliriz hedeflerini (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Türkiye'nin "BM Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına İlişkin Sözleşme"yi[120] imzalamamış olması hukuksal mücadeleyi daha da geriletmektedir. Bu bağlamda, hukuki yargılamalar sürecinde iç hukukta bir sonuç elde edemeyip AİHM'de devleti tazminat ödemeye mahkûm eden aileler dâhil tüm kayıp yakınları eylemlerin sürdürülmesi gerektiğini; bu eylemlerin kayıpları sürekli gündemde tutmak ve gelecek kuşaklara da bunu aktarmak amacına hizmet ettiğini belirtmektedirler. Kayıp yakını eylemcilerden Diyar, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Devletin içinde adalet olmadığı için bu eylemler bu kadar uzun sürdü. Adalet olsaydı bu eylemler bu kadar uzun sürmezdi. Bu kadar kaybedilen insanların hiçbir tanesi için de bu suçu işlemiş de o nedenle kaybedildi diye bir kanıt yok ortada. Mesela insan küçükken her şeyi hatırlıyor. Ben babanız bunu yaptı da kaybedildi diye bir şey hiç duymadım, o nedenle adalet olmadığını düşünüyorum. Babam suçsuz yere kaybedildi. Adalet sağlanamadığı için bu eylemler sürüyor. Bizim davamız bitti, biz kazandık mesela. Ancak bu dava bitmez, bir insanın canına bedel biçilebilir mi? AİHM'nin tazminatları bizi mücadelemizden alıkoymaz. Biz bu zulmü gördük, biz adaletsizliği gördük ve kimse görmesin diye buradayız. Yoksa babamızı geri getiremeyeceğimizi biliyoruz (Diyar, Ev Kadını, 34).

Görüldüğü üzere, gerçekleştirilen insan hakları ihlalleri bir daha yaşanmasın diye kayıplar meselesini kamuoyunun gündeminde tutmak ve ülkedeki cezasızlık geleneğiyle hukuki alanda mücadele etmek eylemin temel hedeflerindendir. Yapılan görüşmelerde, görüşmecilerin bir kısmı ülkenin geleceği konusunda karamsar ifadelerde bulunarak eylemlerin yeteri kadar destek görmediğini belirtmişlerdir. Ancak, görüşmecilerin büyük bir çoğunluğu eylemlerin çok büyük bir toplumsal etki yarattığını ve 22 küsur senedir hala kamuoyunun gündeminde yer aldığını belirtmektedirler. CA eylemleri başladıktan sonra yıldan yıla kayıpların azalması ve 2000'lerden itibaren hiçbir

---

[120] Sözleşmenin hazırlık çalışmaları 2002 yılına kadar gitmekle birlikte sözleşme, 23 Aralık 2010 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Sözleşme, zorla kaybetmeyi uluslararası bir suç olarak tanımlamakta ve devletlere de bu konuda önemli yaptırımlar getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz: (BM Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına İlişkin Sözleşme, 2006).

gözaltında kaybın yaşanmamış olması önemli bir kazanım olarak görülmektedir. Kayıplar Komisyonundan Bahar, bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

> Ben çok büyük kazanımlar olduğunu düşünüyorum, örneğin birkaç kaybımızın bedenine ulaştık. Bu bizim için çok değerli. Toplu mezarlardan fotoğrafını taşıdığımız insanlar çıkıyor süreç içerisinde. Dargeçit kayıplarından birkaçını bulduk. Evet, failleri yargılanmadı hala gözümüzün önünde; ama biz onların peşini bırakmıyoruz. Mesela şu an aklıma gelen, Mehmet Tire Dargeçit'te kaybedilen insanlarımızın failidir. Çepni Belediye Başkanlığı'na aday olmuştu ve biz bu durumu defalarca bu meydandan dile getirerek adaylığını iptal ettirdik sonunda. Bunlar mücadele ederek oluyor. Mehmet Ağar'dan Tansu Çiller'e kadar her sorumlunun gözü kulağı burada bence. Biz her hafta metinlerimizi okurken suç duyurusunda bulunuyoruz bir biçimde, faillerin isimlerini bu meydandan söylüyoruz. Bir amacımız ve ısrarımız var. Vazgeçmeyeceğiz, çünkü sevdiklerimizi aldılar, failleri de korunuyor hatta ödüllendiriliyor. Nasıl vazgeçebiliriz? (Bahar, Sekreter, 34).

Bahar ile benzer biçimde, Cumartesi İnsanlarından Bilge de bu eylemlerin Türkiye'nin demokratikleşmesi sürecinde çok önemli bir yerde durduğunu şu sözleriyle belirtmektedir:

> Uzun yıllar kaybımız olmadı, bu Cumartesi Anneleri eylemlerinin en büyük kazanımıdır. Kaybedilme hala güncel bir tehdit, yine yapabilirler. Çünkü biz daha bu ülkede hiç demokrasi yaşamadık, yaşasak bir güven gelir belki ama yaşamadık. Ben mesela 12 Eylül'de işkence gören insanlardan biriyim, biz bu devleti affetmeyeceğiz ve bu devletle barışmayacağız yaşadıklarımızdan dolayı. O nedenle, bu eylemler Türkiye'nin demokratikleşmesine de katkı sunan bir yerde duruyor. Failleri hala cezasızlık ve zamanaşımı zırhı ile koruyorlar, biz bir hukuk devleti mücadelesini de veriyoruz. Her hafta zamanaşımından bahsediyoruz alanda mesela, 30 yıl da geçse fark etmez. Biz her hafta alanda o günün kaybını anarken, karakol amirinden Cumhurbaşkanı'na kadar ihmali olan herkesi isimlendiriyoruz ve bir suç duyurusu yapıyoruz aslında (Bilge, Emekli Kamu Çalışanı, 52).

Çalışma kapsamında görüşülen görüşmecilerin istisnasız olarak tümü, zorla kaybetmenin günümüzde de devlet tarafından kullanılabilecek güncel bir yöntem olduğunu ve eylemlerin sürdürülmesinin bu açıdan da önemli olduğunu belirttiler. İnsan haklarına dayalı demokratik bir hukuk devleti talebini kayıplara yönelik adalet talepleriyle birleştiren eylemciler, eylemlerin bu nedenlerle de 22 küsur sene boyunca sürdürüldüğünün altını çizmektedirler. Cumartesi İnsanlarından Seher, bu durumu şu sözlerle ifade etmektedir:

> Türkiye demokratikleşmeye yönelmeden, insan haklarına yönelmeden, bir hukuk devleti olmadan biz bu sorunun çözüleceğine inanmıyoruz. Ama biz eylemliliklerimizi hem Türkiye'de gözaltında kaybetme suçu unutulmasın, toplumsal hafızada yer alsın hem de devleti yönetenler hukuk var, adalet var dediklerinde onların karşısına çıkıp Türkiye'de hukuk yok çünkü biz buradayız, Türkiye'de adalet yok çünkü biz buradayız diye topluma hatırlatmalar yapmak için sürdürüyoruz. İktidar da en çok bundan rahatsız oluyor. Bir yetkili çıkıp Türkiye'de adaletin terazisi çok hassas diyor mesela, hassassa biz neden 22 senedir buradayız? Dolayısıyla, gözaltında kaybetme sorununun çözülmesi bir demokrasi sorunu ve bu sorun yalnız İHD'nin yalnız kayıp yakınlarının değil; tüm Türkiye'nin

> meselesi. Türkiye eğer demokratikleşmek istiyorsa, geçmişiyle hesaplaşmak zorunda ve bu sorunu çözmek zorunda. Geçmişte yaşanılan suçları lanetlemek ve bir daha asla demek zorunda. Bunlar gerçekleşmeden demokratikleşme mümkün değil. Bu ne demek, kimsenin çocuğu için aydınlık bir gelecek yok demek; çünkü hiçbirimizin hukuki güvenliği yok demektir. Başımıza ne geleceğini bilmiyoruz. Türkiye'de kimin ne zaman terörist olacağı, kimin ne zaman neyle suçlanacağı belli değil. Böyle bir ülkede hiçbirimiz güven içerisinde çocuk yetiştiremeyiz. O nedenle, annelik üzerinden gideceksek mesela bu sadece çocukları gözaltında kaybedilen annelerin değil, tüm annelerin sorunu. Ayrıca tüm insanların sorunu. Gözaltında kaybetme suçunun bir amacı da, topluma gözdağı vermek. Bana itiraz edersen başına bu gelir demek. 12 yaşında kaybedilen çocuklar var mesela, 80 yaşında yaşlı insanlar var aynı şekilde. İnsanlarda, çocukları bile kaybediyorlarsa bana ne yapmazlar düşüncesi oluşturmak için yapıyorlar bunu. Bunun farkında olmak lazım (Seher, Ekonomist, 55).

Genel olarak eylemlerin 22 küsur senelik sürecine bakıldığında, hem eylemcilerin gündelik hayatında kalıcı bir dönüşüm gerçekleşmiş hem de ülkenin toplumsal muhalefet tarihinde önemli bir mevzi oluşturulmuştur. Aile içi ilişkilere yeniden biçim veren, eylemlerden sonra okuma yazma öğrenen kadınların varlığı bireysel kazanımlara örnek olarak verilebilir. Hareketin genel kazanımlarına bakıldığında ise, zorla kaybetme pratiğinin artık devlet tarafından uygulanamaması, kamuoyunda kayıplarla ilgili genel bir duyarlılık oluşması, genellikle AİHM'de kayıp davalarından kazanımlarla ayrılmak, zaman zaman toplu mezarların açılmasıyla kayıpların kemiklerine ulaşılabilmesi gibi kazanımlar örnek verilebilir.

Dünyada kayıpları gündemde tutmak için birçok girişimde bulunan örgütlerle ortak faaliyetler gerçekleştiren CAH eylemcileri, 17-19 Mayıs 1996'da İstanbul'da uluslararası bir kayıplar kurultayı düzenlenmesine önayak olmuşlardır. *ICAD* (Gözaltında Kayıplara Karşı Uluslararası Komite) ile dayanışmada bulunan eylemciler, daha sonraki yıllarda Kolombiya'nın başkenti Bogota'da, Filipinler'in başkenti Manila'da, Almanya'nın Nürnberg kentinde yapılan kurultaylara da temsilciler göndermişlerdir. Kayıplarla ilgili 5. kurultay, 2006 yılında Diyarbakır[121]'da gerçekleştirilmiştir. Son olarak, 6. kurultay 2010 senesinde Londra'da düzenlenmiştir (Birgün gazetesi, 28. 05. 2006). Bu bağlamda, CA hareketinin sadece ulusal değil; aynı zamanda uluslararası kamuoyunda da gündem oluşturmayı hedeflediği söylenebilir.

---

[121] Diyarbakır'da gerçekleştirilen kurultay öncesinde, Türkiye'de zorla kaybedilenlerin sayısı 839 olarak açıklanmıştır. Ancak, kurultayın hazırlık sürecinde yapılan başvurularla bu sayının 1228 olarak tespit edildiği belirtilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz: https://www.birgun.net/haber-detay/kayiplar-icin-uluslararasi-ag-27088.html

Özellikle 1995-1999 arasındaki eylemlilik sürecinde, annelere gerek ulusal gerek uluslararası boyutta yoğun olarak desteklerde bulunulmuştur. Bu destekler, hareketin önemli kazanımları olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte, kadın örgütleri, yazarlar, meslek odaları, sanatçılar, insan hakları kuruluşlarından katılımcılar harekete destekte bulunan önemli gruplar olarak ön plana çıkmaktadırlar. Örneğin, 8 Haziran 1996'da İstanbul'da gerçekleştirilen *Habitat II Zirvesi* için dünyanın birçok yerinden gelen katılımcılar o hafta gerçekleştirilen eyleme destek vermişlerdir. Temmuz 1996'da ulusal basında birçok köşe yazarı Cumartesi Annelerini konu edinmiş, sanatçı Sezen Aksu ise anneler için bir şarkı bestelemiştir. Bu şarkının yer aldığı kaseti ek olarak veren Aktüel dergisinin ilk baskısı bir günde tükenmiştir (Tanrıkulu, 2003, s. 282).

31 Ağustos 1996'da ise, Fransız-Alman ortak kanalı ARTE, Bernard Debord tarafından çekilen ve Cumartesi Annelerinin mücadelesini konu edinen *İstanbul'un Kaçık Kadınları* adlı belgeseli göstermiştir. Bu belgesel iki ülkede de ses getirmiş ve önemli bir belgesel film festivalinden ödülle ayrılmıştır. 26 Ekim 1996'da, Uluslararası Af Örgütü Cumartesi Anneleri ile dayanışmak için Londra, Berlin, Sidney ve Paris gibi kentlerde eş zamanlı oturma eylemleri düzenlemiştir (Tanrıkulu, 2003, s. 283). Yine harekete verilen sanatçı desteğine bir örnek olarak, İrlandalı rock müzik grubu U2, Türkiye'de zorla kaybedilenleri gündeme getirmek amacıyla 1997 yılında çıkardığı albümün kapağına "*Ekim 1995'de Türkiye'de kaybedilen Fehmi Tosun'u hatırlayın.*" (Bianet, 2014) yazmıştır. Grubun solisti Bono (Paul David Hewson), 2010 yılında İstanbul'da verdiği konserde de Fehmi Tosun özelinde tüm kayıpları tekrar gündeme getirmiştir.

Fotoğraf 14: U2, Tosun Ailesiyle Buluştu



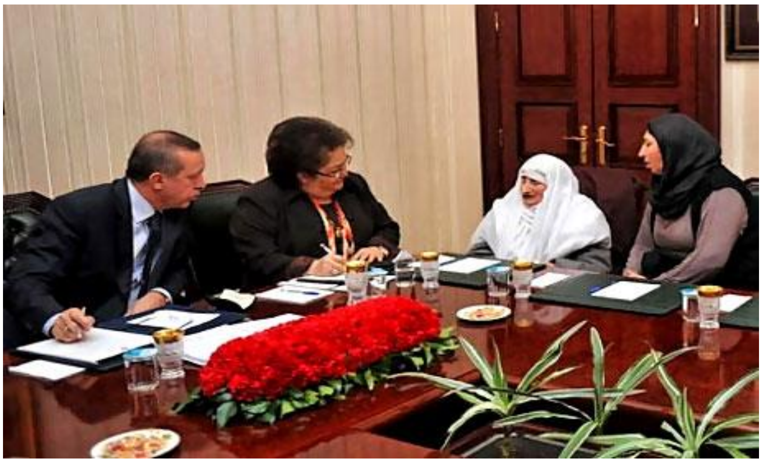
Kaynak: https://goo.gl/7WiAMb

Benzer biçimde, sanatçı Ahmet Kaya zorla kaybetmeler konusunda hassasiyet göstererek, 1999 yılında Magazin Gazetecileri Derneği tarafından kendisine verilen ödülü Cumartesi Annelerine adadığını açıklamıştır.

Sosyal Demokrasi Vakfı (SODEV) ise, insan hakları alanında her sene verilen ödülü 2013 yılında Berfo Kırbayır nezdinde tüm Cumartesi Annelerine vermiştir. 15 Eylül 2013'te, Hrant Dink Vakfı tarafından verilen Uluslararası Hrant Dink Ödülü'ne Cumartesi Anneleri/İnsanları değer görülmüştür (Bianet, 2014). Buraya kadar aktarılan tüm örnekler, harekete verilen ulusal ve uluslararası desteği göstermektedir. Harekete verilen yoğun destek ve eylemcilerle dayanışma, eylemcilerin hareketi meşru ve iknaya dayalı barışçıl yöntemlerle örgütlemeleri hususunda gösterdikleri hassasiyetle açıklanabilir.

Türkiye'deki siyasi yapılanmanın bu harekete nasıl karşılık verdiği ele alındığında, CA hareketinin iktidarı artık zorla kaybetmeleri inkâr edemez bir noktaya getirmesi toplumsal bir kazanım olarak ortaya konulabilir. Mücadeleyi sönümlendirmek için zora ve şiddete dayalı olarak geliştirilen stratejilere rağmen, eylemciler protesto eylemlerini 22 küsur senelik uzun süre boyunca sürdürerek kamusal alanda kalmayı başarmışlardır. Uzun yıllar boyunca emniyet kapılarından eli boş dönen ve sürekli devlet insan kaybetmez yanıtıyla karşılaşan kadınlar, örgütledikleri mücadele ile devletin insanları kaybettiği hakikatini topluma duyurmuşlardır. Son olarak, 2010 yılında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ile yapılan görüşme, görüşmeciler tarafından önemli bir tanıma hali olarak ifade edilmiştir.

Fotoğraf 15: Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Cumartesi Anneleri ile Görüşüyor



Kaynak: https://goo.gl/ApFVZ6

Kayıplarla ilgili ilk eylemlerin örgütlendiği 1995 senesinden bu yana, her yıl Cumartesi Anneleri/ İnsanları tarafından 17-31 Mayıs tarihleri arasındaki dönem kayıplar haftası olarak ilan edilmekte, bu tarihler arasında birtakım etkinlikler gerçekleştiril- mektedir. 2017 senesinde ise, CHP milletvekili Zeynep Altıok, bu tarihler arasında kalan haftanın *Cumartesi Anneleri Haftası* şeklinde anılması için meclis başkanlığına bir kanun teklifi sunmuştur (Birgün gazetesi, 19. 05. 2017).

Toplumsal ve siyasi desteklerin yanı sıra, CA hareketinin diğer protesto hareketleri için cesaretlendirici ve olumlu bir etkide bulunduğu belirtilmelidir. Yapılan görüşmelerden elde edilen veriler değerlendirildiğinde Barış Anneleri, Suruç Aileleri, Gezi Aileleri, gibi birçok toplumsal muhalefet platformunun ve özellikle kadınların kamusal alandaki varlığını önemseyen hareketlerin, CA hareketi deneyiminden faydalandıkları belirtilebilir. Türkiye'nin toplumsal muhalefet tarihinde daha önce denenmemiş birçok yöntemi gündeme getiren; örneğin oturma eyleminin ve fotoğraf taşımanın politik eylemin öğeleri olabileceğini kanıtlayan bu hareket, barışçıl protesto örgütlemek isteyen birçok başka hareket için yol gösterici olmaktadır.

CA hareketi tarafından kullanılmadan önce bir politik eylem mekânı olmayan ve Galatasaray Lisesi önü olarak ifade edilen alan, eylemcilerin kamusal alan olarak bu mekânı kullanmasıyla Galatasaray Meydanı'na dönüşmüştür. Hem ulusal hem uluslararası kamuoyuna bu alandan seslenen kadınlar, görüşmelerde ifade ettikleri üzere, meşruiyetlerini bu kamusal alanı çok uzun süre kullanabilmekle kazanmışlardır.

Fotoğraf 16: Jose Mujica Galatasaray'da.



Kaynak: https://goo.gl/GhCUG9

Bu nedenle, Galatasaray Meydanı'nın artık Cumartesi Anneleri/İnsanları ile özdeşleşmesi Türkiye'de toplumsal muhalefet ve sokak ilişkisini en çarpıcı şekilde örneklemektedir. Galatasaray Meydanı'nın ağırladığı önemli konuklardan biri Uruguay eski Devlet Başkanı Jose Mujica olmuştur. Mujica, Galatasaray Meydanı'na gelen ilk devlet başkanı olarak önemli bir siyasi figürdür.

Yeni Toplumsal Hareketler ve Cumartesi Anneleri

Son olarak, CA hareketini genel olarak değerlendirdiğimizde, bu hareketin gündelik hayatın her alanının bir biçimde politik hayatın unsuru haline gelebileceğini gösteren somut bir örnek oluşturduğunu görmekteyiz. 70'li yıllarda yeni toplumsal hareket tartışmaları çerçevesinde, özellikle 1968 hareketi ve sonrasındaki dönemde gündelik hayatın bir olgu olarak toplumsal hareketlerin alanı içerisine girdiğini çalışmanın üçüncü bölümünde belirtmiştik. Buradan hareketle, zorla kaybetme olgusu ile karşı karşıya kalan kadınların gündelik hayatının bu travma ile nasıl kalıcı bir biçimde dönüşüm geçirdiğini anlatılardan hareketle düşündüğümüzde, gündelik ve politik olanın birbirinden ayrılamaz biçimde iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda, çalışma kapsamında yapılan görüşmelerden edinilen verilere göre, eylemci kadınlar artık gündelik ve politik olan arasında niteliksel bir ayrım görmemekte; politik eylem olarak ortaya koydukları sürekli oturma eylemlerini gündelik hayatlarının doğal uzantısı olarak ifade etmektedirler. Bütün gündelik hayatlarını eylemlere göre planlayan kadınlar, gündelik hayatlarının merkezine CA protesto eylemlerini yerleştirmektedirler.

Gündelik ve politik direniş arasında ayrıma giden bir kuramcı olarak James Scott (1990, s.15), gündelik direnişin *gizli senaryolar* adı altında daha kurnaz ve örtülü taktiklerle gerçekleştirildiğini ileri sürmekteydi. CAH eylemcileri, bu kurnazlıkları farklı taktikler olarak iktidarın araçlarına karşı harekete geçirmektedirler. Protesto eylemlerini gündelik hayatlarının rutin bir unsuru olarak gören eylemciler, bu anlamda gündelik bir direniş örgütlemektedirler. Öte yandan, politik direnişin bir biçimi olan doğrudan politik eylem şeklinde oturma eylemleri gerçekleştirmeleri, son derece politik bir eylemlilik içerisinde olduklarını göstermektedir. Bu bağlamda, CA sürekli protesto eylemlerinin hem gündelik hem politik direnişin unsurlarını barındırdığını belirtebiliriz.

Bu açıdan bakıldığında, görüşmecilerin bir kısmı CA hareketinin politik bir eylem olduğunu ve bu hareketin parçası olan kayıp yakınlarının ve aktivistlerin de birer politik aktör olduğunu söylemektedirler. Öte yandan, bir kısım görüşmeciler ise bu eylemlerin gündelik hayatın bir parçası olarak son derece yalın ve insani bir talepten yola çıktıklarını ve CA hareketinin de her türlü politik aktivizmin ötesinde bir siyasetler üstü alana işaret ettiğini belirtmektedirler. Buradan bakıldığında, aslında her iki değerlendirme de, 22 küsur senelik uzun bir aktivizm sürecinde politik eylemin nasıl gündelik hayatın bir bileşeni haline geldiğini; politik ve gündelik olan arasındaki sınırın tıpkı özel ve kamusal alan arasındaki sınır gibi muğlaklaştığını göstermektedir.

İnsan hakları aktivisti Işık, hareketin politik niteliğini şu sözleriyle değerlendirmektedir:

> Cumartesi Anneleri politik bir eylemlilik, bundan kaçamayız. Ancak bu eylemler bir yerde bir insan hakları meselesini gündeme getirdikleri için bir yönüyle politik eylemin bir adım üzerinde, bir politika üstü meseleye dönüşüyor. Politik eylemler sürdürdüğü için kaybedilen insanlar var; ama politik eylemlere angaje olmayıp sadece bir ırka, etnik kimliğe mensup olduğu için kaybedilen insanlar da var. O politik durumun içinden geçmeden de salt insan hakları olarak bakılamaz meseleye bana göre (Işık, Bilgisayar Mühendisi, 30).

İfadelerden anlaşılacağı üzere, hareket içerisinde gündelik ve politik olan arasındaki ayrımın ortadan kalktığı ve birinin bir diğerine eklemlenerek mücadeleyi görünür kıldığı söylenebilir. Hak arayışı doğrudan bir politik eylemlilik gerektirmekle birlikte; bu eylemliliğin gündelik hayata içerilmesi eylemleri politika dışı olarak görülen gündelik bir tabana yerleştirmektedir. Kayıp yakını eylemcilerden Helin, eylemlerin politik yönünün ağır bastığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> İnsan haklarını savunmak, buradan yola çıkarak kayıplar mücadelesinde bulunmak; daha doğrusu devletin kaybettiklerinin hesabını sormak son derece politik bir şeydir. Ben bu eylemleri politika dışı, siyaset üstü bir eylemlilik olarak görmüyorum. Aksine, son derece

> politik bir eylem. Hatta belki radikal politik bile olabilir. Çünkü gündelik siyaseti eleştiren bir alan değil burası, tüm siyasetleri eleştiren bir alan, o nedenle fazlasıyla politik (Helin, Sekreter, 33).

Cumartesi İnsanlarından Aylin, Helin ile benzer şekilde eylemlerin politik niteliğini ön plana çıkarmakla birlikte, eylemlerin insan hakları hareketi olarak önemine değinmektedir:

> Bu eylem politik bir eylem ama tek bir noktaya kanalize olmuyor. Bu bir insan hakları hareketi. Yaşam hakkı örneğin en temel insan hakkı ve bu eylem oradan bakan bir yerden kuruyor mücadeleyi. Sessiz bir çığlık bu, sessiz ama çığlık aynı zamanda. Bir de burası kendiliğinden verilmiş bir alan değil, hakkını teslim etmek lazım. Defalarca saçından sürüklenen anneler, gözaltılar vs. var. Bu nedenle kazanılmış bir alan. Birilerinin lütfettiği bir alan değil. Sürekliliği olan bir mücadele ve insani taleplerden yola çıkan bir mücadele (Aylin, Kamu Çalışanı, 51).

Cumartesi İnsanlarından Seher ise, hareketin insan hakları hareketi olarak gündelik hayatın içerisinde var olan olağan taleplerden yola çıktığını şu sözleriyle ifade etmektedir:

> Bu mücadele elbette siyasi bir mücadele; ama bu belli bir politik angajman değil. Bu mücadele insan olan herkesin bir ucundan tutması gereken bir mücadele, katılmak için tek bir şart var insan olmak. Çocuklarımız ve kendimiz için onurlu bir yaşam istiyorsak ya da uygar ve demokratik bir ülke, can güvenliği, hukuk güvenliği istiyorsak bu mücadelenin bir kenarından tutmak lazım (Seher, Ekonomist, 55).

Seher'in ifadelerinden hareketle, CA hareketinin amaçlarından birinin de, gündelik hayatın ve bir bütün olarak insan hayatının barışçıl ve güvenli bir ortamda huzur içinde sürdürülebilmesi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, gündelik hayatın içinde sıradan bir şekilde kendi yaşamlarını sürdüren kadınlar, gündelik hayatlarının tarumar edilmesi sonucunda bir toplumsal mücadele inşa ederek başka bir gündelik hayatın mümkün olduğunu göstermişlerdir. Eylemciler, 22 küsur sene boyunca diğer insanları da hareketin içine katarak taleplerini kamusal bir alandan yükseltmişlerdir.

Cumartesi İnsanlarından Umut, hareketin niteliklerini ifade ederken politik yönünün yadsınamayacağını şu sözleriyle belirtmektedir:

> Kadın mücadelesinin de doğrudan bir politik grupla ilişkisi yoktur mesela; ama mücadelenin kendisi doğrudan politik bir mücadeledir. Cumartesi Anneleri eylemleri de öyle bence. Herhangi bir politik çevreyle aidiyeti yok; ama son derece politik bir eylemlilik olduğu söylenmeli (Umut, Vakıf Çalışanı-Eğitimci, 58).

Görüldüğü üzere, yakınları zorla kaybetme pratiğine maruz bırakılan ve bu hak ihlali ile gündelik hayatlarında büyük bir yıkım yaşayan kayıp yakını kadınlar ve mücadeleye

dâhil olan insan hakları aktivistleri, gündelik hayatlarına sahip çıkmak ve yaşam hakkını savunmak üzere insani bir talepten yola çıkarak kentin gündelik hayatının merkezi sayılabilecek bir alana yerleşmektedirler. Bu aktivizm sürecinde, kadınlar hem kendi gündelik hayatlarını dönüştürmekte hem Türkiye'nin en uzun süren politik sivil itaatsizlik eylemini örgütlemekte hem de Türkiye insan hakları hareketinin en önemli halkalarından birini inşa etmektedirler. Bu bağlamda, CA hareketi politik ve gündelik veçhelerinin birbirinden ayrılamaz bir biçimde birlikte örüldüğü bir aktivizm olarak değerlendirilmelidir.

Todd May'in (2016, s. 40) yaklaşımına göre, başarılı bir şiddet içermeyen politik aktivizm için, bir protestocunun *"Olmasını istediğin değişimin kendisi olmalısın."* ilkesinden yola çıkması gerekmekte idi. Buradan hareketle, CAH eylemcilerini bu ilkenin pratikte uygulanışını gösteren bir örnek olarak değerlendirebiliriz. Kamusal alanda örgütlenen başarılı bir sivil itaatsizlik eylemi ile önce kendi gündelik hayatlarında kalıcı dönüşümler gerçekleştiren eylemciler, hareketin görünür kılınmasını sağlamış; buna bağlı olarak da gündelik, politik ve toplumsal kazanımlar elde edilmesine neden olmuşlardır.

Bu bağlamda, barışçıl protestonun gündelik hayatı yeniden yaratmak için uygun bir araç sağladığı söylenebilir. Her tür şiddet pratiğini dışlamak ve barışçıl eylem biçimlerini uygulamaya koymak; bir toplumsal harekete verilen kamusal desteğin sağlanmasında en önemli unsur olarak ortaya konulmalıdır. Harekete angaje olan eylemcilerin birtakım etik ilkeler etrafında ortaklaşması hareketin meşruiyetini arttırmakta ve ahlaki bir protesto inşa etmenin yolunu açmaktadır. Böyle bir protesto örgütlemek ise, gündelik hayatı yeniden üretmekte ve bu hayatı kadınlar için özgürleşmenin mekânı haline getirmektedir.

CA hareketi, eyleme katılan kadınların somut taleplerini barışçıl yollarla kamuoyuna duyurmaktadır. Kadınlardan elde edilen verilerden yola çıkarak, bu hareketin bu kadar uzun sürmesinin en önemli nedenlerinden birisinin taleplerin karşılanmayışı olduğu söylenebilir. Bir insan hakları hareketi olarak CA hareketinin hem politik hem hukuki nitelik taşıdığı düşünüldüğünde, özellikle hukuksal taleplerin karşılanmayışı ve hukuki kazanımların politik ve toplumsal kazanımlara göre oldukça zayıf olduğu katılımcıların tümü tarafından dile getirilmiştir. Toplumun kolektif belleğinde kayıpların yer

edinmesi, Galatasaray Meydanı'nın bir hafıza ve politik eylem mekânına dönüştürülmesi, kamuoyunun harekete verdiği destekler gibi farklı kazanımlara rağmen; kayıpların genel çoğunluğunun akıbetlerinin açıklanmayışı, sorumluların adalet önüne çıkarılmayışı, dava açıldığı takdirde zamanaşımı ve cezasızlık uygulamaları ile karşı karşıya kalınması görüşmelerde can yakıcı sorunlar olarak dile getirilmiştir.

Sahadan İzlenimler…

Araştırma kapsamında yapılan görüşmelerde birtakım hususların özellikle altı çizilmiş olup diğer konulara göre daha fazla ön plana çıkarılmış olduğu söylenebilir. Buradan yola çıkarak, araştırmanın bulgularına dair ilk söylenmesi gereken protestoların şiddeti dışlayan dinamiklere sahip olmasının gündelik hayatın kalıcı bir unsuru olarak açığa çıkmasına önemli bir yer kapladığıdır. Şiddetle mesafelenmek ve barışçıl bir nitelikte örgütlenmek protestoyu gündelik hayat içerisinde sürekli olarak uygulanabilir hale getirmektedir. Bu durum ise, hem gündelik hayatı dönüştürmekte hem bu dönüşümü sürekli kılmaktadır.

Buradan yola çıkarak, eylemlerin 22 küsur yıl boyunca sürdürülebilmesinde en önemli aşamalardan biri protestocuların haklılıklarına duydukları inanç olarak ortaya konulabilir. Protestocudan yola çıkarak protestoyu analiz ettiğimizde, bu haklılık ve haklılıktan doğan cesaret eylemlerdeki en önemli moral motivasyon olarak yorumlanmalıdır. Eylemlerin ısrarla sürdürülmesindeki bir diğer motivasyon, kayıpları sürekli olarak gündemde tutma isteğinden ileri gelmektedir. Gerek kayıp yakınları gerekse aktivistler, travmanın tetiklenebileceğini bilmelerine rağmen affetmeyi ve unutmayı kendileri için bir seçenek olmaktan çıkarmakta ve iktidardan hesap sormaya devam etmektedirler. Buna ek olarak, olağan bir şekilde yaslarını yaşayamayan kayıp yakınları bireysel acılarını kamusal bir şekilde deneyimleyerek aslında kendileri için iyileştirici bir süreç inşa etmektedirler. O nedenle, yas tutma hakkının en meşru şekilde talep edildiği bir süreç olan protesto eylemlerinin örgütlenmesi protestocular açısından acılarını görünür kılmanın bir aracı olarak yorumlanmaktadır.

Kadınların gündelik hayatının dönüşümü esasen çok çetin bir mücadele hattında ilerleyen bir süreci kapsamaktadır. Bu dönüşümün başladığı ilk olay, kaybedilme travması ile yüzleşme anıdır. Dolayısıyla, travmayı ve bunun yarattığı acı ve öfkeyi bir toplumsal mücadeleye dönüştürme kararlılığını gösterebilmek dönüşüme kapı

aralamaktadır. Bu acıya gözlerini kapamayan ve ortak olmak isteyenlerle dayanışmak ise, acıları ortaklaştırmanın ve toplumsallaştırmanın önemli bir göstergesidir. Bu nedenle, bu uzunlukta bir protestonun inşa edilmesinin sadece hak ihlalinden etkilenenleri değil; o hak ihlalini yaşamadığı halde bu mağduriyeti görmezden gelmeyen insanların da varlığını gerektirmektedir.

Kaybetme pratiğinin niteliklerine bakıldığında, zorla kaybedilen kişilerin genellikle politik mücadeleden gelen insanlar olduklarını görmekteyiz. Özellikle 90'lı yıllarda kaybedilen kişilerin profillerine bakıldığında, Kürt kimliğine sahip olmanın doğrudan politik aktivizm ile bütünleştirildiği söylenebilir. Öyle ki, bir politik mücadele içerisinde bulunmayan kişiler sadece Kürt olduklarından dolayı bu politik şiddetin hedefi olabilmektedirler. O nedenle, Kürt olmanın başlı başına bir politik kuruluş olarak algılanması söz konusudur. Öte yandan, sahadan elde edilen gözlemlerden yola çıkıldığında, kaybedilen kişiler genellikle politik mücadeleden gelen insanlar olmakla birlikte protestocuların son derece heterojen bir yapıda olduğu söylenebilir. Farklı illerde yaşayan ve farklı dönemlerde kaybedilen kişilerin yakınları, insan hakları kuruluşlarında çalışan aktivistler, hiçbir kurumsal bağı olmayıp sadece CA hareketi ile gönülden bir bağ kurup alana gelen ve kendini insan hakları savunucuları olarak gören insanlar birlikte bir mücadele örgütleyerek bu tespiti doğrulamaktadır. Bu bağlamda, hak savunuculuğu CA hareketini inşa eden protestocuların kimliğini açıklamada önemli bir kavramsal çerçeve oluşturmaktadır.

CA hareketinden yola çıkarak, gündelik hayatın dönüşümünün gerçekleştiği düzlemin mekânsal düzlem olduğu söylenebilir. Kadınların özgürleşmelerinin temel aracı olan mekân, gündelik hayatın dönüşümünde temel bir belirleyicidir. Görüşmecilerin, mekânı kaybettiklerinde bu hareketin sönümleneceğini düşünmeleri, örneğin bir hafta alanı boş bıraktıklarında bir daha kullanamayabilecekleri endişesi duymaları mekânın hareketi görünür kılan temel birim olduğunu ortaya koymaktadır. Bu minvalde, görüşmecilerin sıklıkla hareketi ifade etmek için *"bu meydan, bu alan"* ifadelerini kullanmaları mekânın öneminden ileri gelmektedir.

Çalışmada, CA hareketinin Türkiye'nin toplumsal muhalefetinde bir eşik olduğu iddia edilmektedir. Buradan yola çıkıldığında, ilk olarak, 15 Temmuz Darbe girişimi sürecinde eylem yapabilmiş olmak ve diğer toplumsal muhalefet gruplarına protesto

için izin verilmeyişi bu iddiayı destekleyen önemli bir bulgudur. Buna ek olarak, bu girişimin akabinde gelişen OHAL süreci boyunca, CA protesto eylemleri hiçbir engelleme ile karşılaşmamış ve gerçekleştirilebilmiştir. Aynı şekilde, Gezi Parkı'na yakın bir lokasyon olarak görülebilecek Galatasaray Meydanı'nda, Gezi protestoları sürecinde eylemler gerçekleştirilmiştir. En önemli ispatlardan biri ise, CA hareketinin diğer toplumsal muhalefet odakları için cesaretlendirici ve örnek alınan bir hak arayışı niteliği taşımasıdır. Suruç Aileleri, Ankara Aileleri, Barış Anneleri gibi birçok platformun CA protesto eylemlerinin kullandıkları repertuarları kullanmaları önemli bir duruma işaret etmektedir.

Akılcı taktikler geliştirerek 22 küsur sene boyunca ayakta kalmayı başarmış bir protesto niteliğinde olan CA hareketi, son tahlilde bir insan hakları siyaseti ortaya koymaktadır. Yaşam hakkının kutsallığından yola çıkan bu hareket, hukuksuzluğa karşı mücadele eden ve adalet arayışının çok yoğun bir şekilde dillendirildiği bir mücadele niteliği taşımaktadır.

Son olarak, CA hareketinin 22 küsur sene boyunca sürebilmesinin temel dinamikleri incelendiğinde, bu hareketin talepler karşılanana kadar sönümlenmeyeceği çıkarsanabilir. Sahadan elde edilen veriler değerlendirildiğinde, kaybın kemiklerine ulaşmanın mücadeleyi bırakmak için yeterli bir gerekçe oluşturmadığı görülecektir. Protestocuların adalet taleplerinin karşılanmayışı mücadelenin devam ettirilmesine neden olmaktadır. Eylemlerin süreceğine dair önemli bir gösterge de, alt kuşakların üst kuşaklardan devraldıkları mücadele mirası olarak belirtilebilir. Günümüzde, üçüncü kuşak katılımcıların da alana geldikleri ve aynı şekilde eylemleri sürdürdüğü düşünüldüğünde, protestocular arasındaki deneyim aktarımının önemi ortaya çıkmaktadır.

Bu temel çıkarımlardan hareketle, Türkiye geçmişiyle sağlıklı bir şekilde yüzleşmeden, demokratikleşmeden, hukuk devletinin gereklerini yerine getirmeden; kayıpların failleri yargılanmadan, kısacası son kayıp bulunana kadar bu eylemlerin süreceği söylenebilir.

Bu bağlamda çalışma, Türkiye'nin insan haklarına dayalı demokratik bir hukuk devleti olabilmesi için CA hareketinden yola çıkarak birtakım öneriler geliştirmektedir. Buna göre, ilk olarak kayıplara yönelik inkâr mekanizması devre dışı bırakılmalı, yaşanan mağduriyet ve travma resmi olarak tanınmalıdır. Bunun için toplumun nezdinde

kaybedilme politikasının uygulanmasından duyulan pişmanlık, resmi bir özür şeklinde ifade edilebilir.

İkinci olarak, yaşananların kabulü ile kayıp yakınlarının mevcut mağduriyetlerinin giderilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, CA hareketinin üç ana talebi değerlendirilmeye alınarak; kayıpların bulunması, akıbetlerinin açıklanması, faillerin yargılanması sağlanmalıdır. Bu kapsamda, mecliste kaybedilenlerin akıbetleri üzerine çalışma yapacak bir araştırma komisyonu kurulmalı ve faaliyete geçmelidir. Yine bu açıdan, toplu mezarların uluslararası mevzuat dikkate alınarak açılması sağlanmalı, bunun için uzman istihdamına gidilmeli, laboratuvar hizmetleri de geliştirilerek DNA bankaları kurulmalıdır. Bu yolla, kayıp yakınlarının *"kemiklerimizi istiyoruz"* talebi karşılanmalıdır. Uluslararası alanda ise, "BM Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına İlişkin Sözleşme" imzalanarak, devletin sözleşme kapsamında sorumluluklarını yerine getirebileceği kurumsal ve yasal düzenlemeler hayata geçirilmelidir.

Son olarak, CA hareketi zorla kaybetme ile ilgili bir bellek çalışması niteliği taşıdığından, yaşananların maddi ve manevi onarımı sürecinde hafıza çalışmaları yapılmalıdır. Örneğin, kaybetme mekânları olarak kullanılan yerlerin hafıza mekânlarına dönüştürülmesi bir toplumsal onarım mekanizması olarak uygulanabilir. Buradan hareketle, bir geçmişle yüzleşme siyaseti ortaya konularak yaşananlara karşı *bir daha asla* denilmesi sağlanmalıdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

AFSAD (2016). Fotoğraf, Cumartesi Anneleri, Cumartesi İnsanları. İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi. *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları* (s.8-10). Ankara: Çankaya Belediyesi.

Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat.* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ağtaş, Ö. ve Özdinç, B. (2011). *Hakikat ve İnsan Hakları.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Ahıska, M. (2004). Counter-Movement, Space and Politics: How the Saturday Mothers of Turkey Make Enforced Disappearances Visible. Schindel ve Colombo (Ed.). *Space and the Memories of Violence* (s. 162-176). London: Palgrave Macmillan Publishing.

Ahıska, M. (2014). Counter- Movement, Space and Politics: How The Saturday Mothers of Turkey Make Enforced Dissappearances Visible. E. Schindel, P. Colombo (Ed.) *Space and the Memories of Violence* (s. 162-176). London: Palgrave Macmillan Publishing.

Ahmad, F. (2006). *Bir Kimlik Peşinde Türkiye.* (S. C. Karadeli, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Akın, R. (2000). *Türk Siyasal Tarihi, 1908-2000.* İstanbul: 12 Levha Yayıncılık.

Akpınar, A., Göktuna Yaylacı, F., Birkalan Gedik, H., Ihlamur, S. G., Uncu, B. A., Cerit Mazlum, S., Açma, B. ve Yaylacı, A. F. (2011). *Yeni Toplumsal Hareketler*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Amoros, M. (2014). Kentsel Mücadeleler ve Sınıf Mücadelesi. (S. Torlak ve Ö. Kulak, Çev.). S. Torlak ve Ö. Kulak (Ed.). *Mekân Meselesi* (s. 129-141). İstanbul: Tekin Yayınevi.

Arendt, H. (2014). Sivil İtaatsizlik. (Y. Coşar, Çev.). Y. Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 79-122). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Arrighi, G., Hopkins, T. K. ve Wallerstein, I. (2004). *Sistem Karşıtı Hareketler.* (C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen, Çev.). İstanbul: Metis Yayıncılık.

Aytaç, A. M. (2011). Hakikat ve Siyaset ya da Hakikati Savunma Üzerine Düşünmek. Ö. Ağtaş ve B. Özdinç (Ed.). *Hakikat ve İnsan Hakları* (s. 19-59). Ankara: Dipnot Yayınları.

Barthes, R. (2002). Plastic. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 305-308). New York: Routledge Publishing.

Bayat, A. (2014). Tersyüz Olmuş Şehirde Siyaset. (S. Torlak ve Ö. Kulak, Çev.). S. Torlak ve Ö. Kulak (Ed.). *Mekân Meselesi* (s. 29-57). İstanbul: Tekin Yayınevi.

Bechter, N. ve Angelis, G. (2010). *Problems of Democracy: Probing the Boundaries.* Oxford: İnterdisciplinary Press.

Beinin, J. ve Vairel, F. (2013). *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa.* Redwood City: Standford University Press.

Benjamin, W. (2002). On Some Motifs in Baudelaire. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 40-47). New York: Routledge Publishing.

Bennett, A. (2005). *Culture and Everyday Life.* London: Sage Publications.

Berger, A. A. (1997). *Bloom's Morning: Coffee, Comforters, and the Secret Meaning of Everyday Life.* Colorado: Westview Press.

Berman, M. (1994). *Katı Olan Her şey Buharlaşıyor.* (Ü. Altuğ ve B. Peker, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Berman, M. (2005). *Marksizmle Maceram.* (A. Ülçer, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Bevernage, B. (2012). *History, Memory and State-Sponsored Violence.* New York: Routledge Publishing.

Bora, T. (2011). Geçmişle Hesaplaşma: Niçin ve Nasıl? Ö. Ağtaş ve B. Özdinç (Ed.). *Hakikat ve İnsan Hakları* (s. 59-101). Ankara: Dipnot Yayınları.

Bourdieu, P. (2002). The Kabyle House of the World Reversed. B. Highmore (Ed.). The *Everyday Life Reader* (p. 161-176). New York: Routledge Publishing.

Butler, C. (2012). *Henri Lefebvre. Spatial Politics, Everyday Life and the Right to the City*. New York: Routledge Publishing.

Castells, M. (2014). *Kent Sınıf İktidar.* (A. Türkün, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınları.

Castells, M. (2004). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür. İkinci Cilt: Kimliğin Gücü.* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Chaney, D. (1996). *Yaşam Tarzları.* (İ. Kutluk, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Chenoweth, E. ve Stephan, M. (2011). *Why Civil Resistance Works.* New York: Columbia University Press.

Chesters, G. ve Welsh, I. (2011). *Social Movements. Key Concepts.* London: Routledge Publishing.

Coşar, Y. (2014). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Coşkun, M. K. (2007). *Demokrasi Teorileri ve Toplumsal Hareketler.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Çağlayan, H. (2013). *Analar, Yoldaşlar, Tanrıçalar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Çavdar, T. (2000). *Türkiye'nin Demokrasi Tarihi, 1950-1995.* Ankara: İmge Yayınevi.

Çayır, K. (1999). *Yeni Sosyal Hareketler*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Çetin, S. (2008). *Türkiye İnsan Hakları Hareketi.* İstanbul: İnsan Hakları Gündemi Derneği Yayınları.

Çetinkaya, D. (2008). *Toplumsal Hareketler. Tarih, Teori ve Deneyim.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Dahl, R. (1973). *Regimes and Oppositions.* London: Yale University Press.

Dalton, D. (2012). *Mahatma Gandhi, Nonviolent Power in Action.* New York: Columbia University Press.

De Certeau, M. (2002). General Introduction to the Practice of Everyday Life. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 63-76). New York: Routledge Publishing.

De Certeau, M. (2009a). *Gündelik Hayatın Keşfi I, Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları.* (L. Arslan Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (2009).

De Certeau, M., Giard, L. ve Mayol, P. (2009b). *Gündelik Hayatın Keşfi II, Konut, Mutfak İşleri.* (Ç. Eroğlu ve E. Ataçay, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (2009).

Debord, G. (2002). Perspectives for Conscious Alterations in the Everday Life. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 237-246). New York: Routledge Publishing.

Edkins, J. (2003). *Trauma and the Memory of Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Edkins, J. (2011). *Missing.* New York: Cornell University Press.

Elden, S. (2004). *Understanding Henri Lefebvre.* New York: Continuum Publications.

Elias, N. (1998). On the Concept of Everyday Life. J. Goudsblom, S. Mennell (Ed.). *The Norbert Elias Reader: A Biographical Selection (p. 166-174).* Oxford: Blackwell Publishing.

Enloe, C., Schirmer, J. G., Bunster, X., Agosin, M. ve Arditti, R. (1989). *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın*. (A. Özkazanç, L. Keskiner, H. D. Yükçeker, E. Şahin, K. Özbay, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Ercan, Ş. (2013). *Anne Bugün Cumartesi.* Ankara: Kurgu Kültür Merkezi Yayınları.

Eser, M. (2016). Zorla Kaybetme ve Cezasızlık. İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi. *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları* (s. 12-39). Ankara: Çankaya Belediyesi.

Fırat, D. (2014). *Sokağın Belleği. 1 Mayıs 1977'den Gezi Direnişine Toplumsal Hareketler ve Kent Mekânı*. Ankara: Dipnot Yayınları.

Fisher, J. (1998). *Kayıp Anneleri Desaparecidos.* İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.

Fiske, J. (1992). The Culture of Everyday Life. L. Grossberg, C. Nelson ve P.A. Treichler (Ed.). *Cultural Studies* (p. 154-165). London: Routledge Publishing.

Foucault, M. (2000). *Özne ve İktidar*. (I. Ergüden ve O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayıncılık.

Foucault, M. (2005). *Entelektüelin Siyasi İşlevi. Seçme Yazılar I.* (0. Akınhay, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Friedan, B. (2002). The Problem That Has No Name. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 58-63). New York: Routledge Publishing.

Galtung, J. (2014). Gandhi ve Alternatif Hareket Teoride Satyagraha: Normlar. (Y. Coşar, Çev.). Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 216-235). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gardiner, M. (2016). *Gündelik Hayat Eleştirileri.* (D. Özçetin, B. Taşdemir ve B. Özçetin, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Geray, H. (2004). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.

Goffman, E. (2009). *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu.* (B. Cezar, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Goffman, E. (2002). Front and Back Regions of Everyday Life. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 50-58). New York: Routledge Publishing.

Goonewasdena, K., Kipfer, S., Milgrom, R. ve Schmid, C. (2008). *Space, Difference, Everyday Life, Reading Henri Lefebvre.* New York: Routledge Publishing.

Göker, Z. G. (2010). Democracy in Silence: Speaking, Silence and the Saturday Vigils in Turkey. N.Bechter & G.Angelis (Eds.) *Problems of Democracy: Probing the Boundaries* (p.1-15). Oxford: İnterdisciplinary Press.

Göker, Z. G. (2013). Presence in Silence: Feminist and Democratic Implications of the Saturday Vigils in Turkey. J. Beinin & F. Vairel (Eds.). *Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa* (p. 107-124). Redwood City: Standford University Press.

Göral, Ö. S. (2016). Devlet Şiddetinden Arta Kalanlar: Kayıp, Yas ve Kamusal Sırlar. A. Uysal (Ed.) *İsyan, Şiddet ve Yas. 90'lar Türkiye'sine Bakmak* (s. 115-144). Ankara: Dipnot Yayınları.

Grossberg, L., Nelson, C. Ve Treichler, P. A. (1992). *Cultural Studies*. London: Routledge Publishing.

Günçıkan, B. (1996). *Cumartesi Anneleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gürsakal, N. (2001). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri.* Bursa: Uludağ Üniversitesi Güçlendirme Vakfı Yayınları.

Habermas, J. (2003). *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü.* (T. Bora, M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Habermas, J. (2014). Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı. (Y. Coşar, Çev.). Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 122-142). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçeveleri.* (B. Uçar, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.

Harootunian, H. (2006). *Tarihin Huzursuzluğu. Modernlik, Kültürel Pratik ve Gündelik Hayat Sorunu.* (M. E. Dinçer, Çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Heidegger, M. (2004). *Varlık ve Zaman.* (A. Yordamlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Heller, A. (1984). *Everyday Life.* Boston: Routledge&Kegan Paul Publications.

Heller, A. (1990). *Can Modernity Survive.* Los Angeles: University of California Press.

Highmore, B. (2002a). *The Everyday Life Reader.* New York: Routledge Publishing. Highmore, B. (2002b). *Everyday Life and Cultural Theory.* London: Routledge Publishing.

Highmore, B. (2011). *Ordinary Lives. Studies in the Everyday.* New York: Routledge Publishing.

Holmes, M. (2009). *Gender and Everyday Life.* London: Routledge Publishing.

Hooks, B. (2004). Feminism. C.L. Griffin, K. A. Foss, S. K. Foss (Ed.). *Readings in Feminist Rhetorical Theory* (p. 47-56). London: Sage Publications.

Huspek, M. (2010). *Oppositional Discourses and Democracies.* London: Routledge Publishing.

Işık, G. (2011). *Toplumsal Hareketler*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi (2016). *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları*. Ankara: Çankaya Belediyesi.

İstanbullu, K. (1986). *Gözaltında Kaybolanlar.* İstanbul: Yalçın Yayınları.

Jasper, J. (2002). *Ahlaki Protesto Sanatı.* (S. Öner, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jasper, J. (2017). *Protesto. Toplumsal Hareketlere Kültürel Bir Giriş.* (A. Önal, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jasper, J., Goodwin, S. ve Polletta, F. (2004). Emotional Dimensions of Social Movements. D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi, H. McCommon (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements (s.* 413- 432). New York: Blackwell Publishing.

Johnston, H., Larana, E. ve Gusfrield, J. R. (1999). Kimlikler, Şikâyetler ve Yeni Sosyal Hareketler. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* (s.131-158). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Jordan, T. (2001). *Aktivism. Direct Action, Hacktivism and the Future of Society.* London: Reaktion Books.

Kaplan, A. ve Ross, K. (2002). Introduction to the Everyday Life, Yale French Studies. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 76-83). New York: Routledge Publishing.

Kaplan, S. (2014). Personal and Researc-Related Links to Trauma. I. Macek (Ed.). *Engaging Violence: Trauma, Memory and Representation* (159-171). New York: Routledge Publishing.

Kaptanoğlu, C. (2011). Bellek Çalışması Olarak Toplumsal Yas. Ö. Ağtaş ve B. Özdinç (Ed.). *Hakikat ve İnsan Hakları* (s. 251-313). Ankara: Dipnot Yayınları.

Kara, U., Şen, I. G., Nalbant, A. ve Karakaş, A. I. (2013). *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Kayılı, E. (2004). Çıplak İtaatsizlik Olarak Cumartesi Anneleri. M. Özbek (Ed.). *Kamusal Alan* (s. 349-356). İstanbul: Hil Yayınları.

Keskin, F. (2000). Sunuş: Özne ve İktidar. M. Foucault. *Özne ve İktidar* (s. 11-25). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kızılçelik, S. (2008). *Frankfurt Okulu.* Ankara: Anı Yayınları.

King, M. L. (2014). Birmingham Cezaevinden Mektup. (Y. Coşar, Çev.). Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 195-216). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Kirk, J. (2012). Another Side of the Sit-Ins. I. Morgan & P. Davies (Ed.). *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s* (s.23-40). Florida: Florida University Press.

Klandermans, B. (1996). *The Social Psychology of Protest*. Oxford: Blackwell Publishing.

Klandermans, B. ve Johnston, H. (1995). *Social Movements and Culture.* Minneapolis: Minnesota Press.

Klandermans, B. ve Roggeband, C. (2010). *Handbook of Social Movements Across Disciplines*. New York: Springer Publications.

Klandermans, B. ve Stekelenburg, J. (2010). Individuals in Movements: A Social Psychology of Contention. B. Klandermans & C. Roggeband (Ed.). *Handbook of Social Movements Across Disciplines* (s. 158-205). New York: Springer Publications.

Kongar, E. (2000). *21. Yüzyılda Türkiye.* İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.

Kozak, N. (2001). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Kracauer, S. (2002). Boredom. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 301-305). New York: Routledge Publishing.

Le Bon, G. (1997). *Kitleler Psikolojisi.* (Y. Ender, Çev.). İstanbul: Hayat Yayınları.

Lefebvre, H. (1995). *Yaşamla Söyleşi. Sosyalizm, Günlük Yaşam ve Ütopya Üstüne.* (E. Oğuz, Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Lefebvre, H. (1998). *Modern Dünyada Gündelik Hayat.* (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.

Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayatın Eleştirisi I.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2013). *Gündelik Hayatın Eleştirisi II, Gündelik Hayat Sosyolojisinin Temelleri.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2014). *Mekânın Üretimi.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2015a). *Gündelik Hayatın Eleştirisi III, Moderniteden Modernizme.* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2015b). *Kentsel Devrim.* (S. Sezer, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lukacs, G. (1968). *History and Class Consciousness.* Cambridge: MIT Press.

Macek, I. (2014). *Engaging Violence. Trauma, Memory and Representation.* New York: Routledge Publishing.

Marx, K. (1976). *1844 Elyazmaları Ekonomi Politik ve Felsefe.* (K. Somer, Çev.) Ankara: Sol Yayınları.

May, T. (2016). *Şiddetsiz Direniş* (C. Kayaş, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Melucci, A. (1999). Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* (s. 81-104). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Misztal, B. A. (2003). *Theories of Social Remembering.* Philadelphia: Open University Press.

Morgan, I. (2012). The New Movement. I. Morgan & P. Davies (Ed.). *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s* (s. 1-22). Florida: Florida University Press.

Morgan, I. ve Davies, P. (2012). *From Sit-Ins to SNCC: The Student Civil Rights Movement in the 1960s*. Florida: Florida University Press.

Neuman, W. L (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri I.* (S. Özge, Çev.). Ankara: Yayın Odası Yayınları.

Neuman, W. L (2012). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri II.* (S. Özge, Çev.). Ankara: Yayın Odası Yayınları.

Neyzi, L. (2011). *Nasıl Hatırlıyoruz? Türkiye'de Bellek Çalışmaları.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Nora, P. (2006). *Hafıza Mekânları.* (M. E. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Offe, K. (1999). Yeni Sosyal Hareketler: Kurumsal Politikanın Sınırlarının Zorlanması. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* (s. 53-81). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Offerle, M. (2007). Kolektif Eylem Repertuarlarına Eleştirel Dönüş (18.-19. Yüzyıl). A. Uysal ve F. Ergut (Ed.). *Tarihsel Sosyoloji. Paradigmalar, Stratejiler, Sorunsallar* (s. 211-251). Ankara: Dipnot Yayınları.

Opp, K. D. (2009). *Theories of Political Protest and Social Movements.* London: Routledge Publishing.

Özbek, M. (2004). *Kamusal Alan.* İstanbul: Hil Yayınları.

Özbudun, S. (2016). Latin Amerika'nın Desaparecido'ları. İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi. *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları* (s. 42-52). Ankara: Çankaya Belediyesi.

Özer, M. (2016). Salih Bozışık, Gözaltında Kayıp. İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi. *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları* (s. 277). Ankara: Çankaya Belediyesi.

Özkazanç, A. (2011). Geçmişle Yüzleşme Siyaseti ve Türkiye. Ö. Ağtaş ve B. Özdinç (Ed.). *Hakikat ve İnsan Hakları* (s.101-134). Ankara: Dipnot Yayınları.

Özmen, E. (2017). *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özmüş, M. ve Yurttaş, Ö. (2000). *Cumartesi Öyküleri*. İstanbul: Ceylan Yayınları.

Öztürk, S. (2008). *Belgelerle Ergenekon.* İstanbul: Doğan Kitap.

Pink, S. (2004). *Home Truths. Gender, Domestic Objects and Everyday Life.* Oxford: Berg Publications.

Pink, S. (2012). *Situating Everyday Life: Practices and Places.* London: Sage Publications.

Piven, F. F. ve Cloward, R. A. (1977). *Poor People's Movements. Why They Succeed, How They Fail?* New York: Vintage Books.

Punch, K. F. (2011). *Sosyal Araştırmalara Giriş.* (Z. Akyüz, D. Bayrak, H. B. Arslan, Çev.). Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.

Ranciere, J. (2002). Preface to Proletarian Nights. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 246-251). New York: Routledge Publishing.

Rawls, J. (2014). Sivil İtaatsizliğin Tanımı ve Haklılığı. (Y. Coşar, Çev.). Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 55-79). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Ruddick, S. (2009). *Maternal Thinking. Philosophy, Politics, Practice.* Saint West: Demeter Press.

Sanlı, L. (2003). *Toplumsal Hareketler Konuşuyor.* İstanbul: Alan Yayıncılık.

Sapan, Ö. (1992). *Beyaz Ölümün Güncesi.* İstanbul: Çiviyazıları Yayıncılık.

Sarıbay, A. Y., Küçükalp, D., Eker, S., Sobacı, M. Z., Sedar, S. ve Gökırmak, M. (2012). *Siyaset Sosyolojisi.* Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Sarıoğlu, S. (2016). Yanlış Yeryüzünde Üç Yerkuşağı. İnsan Hakları Derneği İstanbul Şubesi Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon, Çankaya Belediyesi ve AFSAD Toplumcu Gerçekçi Belgesel Fotoğraf Atölyesi. *Gözaltında Kayıplar Cumartesi Anneleri Cumartesi İnsanları* (s. 446-450). Ankara: Çankaya Belediyesi.

Saunders, M. ve Lewis, P., Thornhill, A. (2012). *Research Methods for Business Students.* London: Pitman Publishing.

Schindel, E. ve Colombo, P. (2004). *Space and the Memories of Violence*. London: Palgrave Macmillan Publishing.

Schirmer, J. G. (1989). Yaşam İçin Ölenler Ölmüş Sayılmazlar: Latin Amerika'da Kadınlar ve İnsan Hakları Protestosu. Ü. Cizre ve S. Üşür (Ed.). *Latin Amerika'da Askeri Diktatörlük ve Kadın* (s. 44-99). İstanbul: Belge Yayınları.

Schmid, C. (2008). Henri Lefebvre's Theory of the Production of Space. K. Goonewasdena, S. Kipfer, S. Milgrom ve C. Schmid (Ed.). *Space, Difference, Everyday Life, Reading Henri Lefebvre* (p. 27-45). New York: Routledge Publishing.

Scott, J. (1985). *Weapons of the Week, Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press.

Scott, J. (1990). *Domination and the Arts of Resistance, Hidden Transcripts.* New Haven: Yale University Press.

Sheringham, M. (2006). *Everyday Life. Theories and Practices from Surrealism to the Present.* Oxford: Oxford University Press.

Smith, D. E. (2002). A Feminist Methodology. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 271-282). New York: Routledge Publishing.

Tanör, B., Boratav, K. ve Akşin, S. (2000). *Türkiye Tarihi 5. Bugünkü Türkiye 1980-1995*. İstanbul: Cem Yayınları.

Tanrıkulu, N. (2003). Cumartesi Anneleri. L. Sanlı (Ed.). *Toplumsal Hareketler Konuşuyor* (s. 274-292). İstanbul: Alan Yayıncılık.

Tarrow, S. (1998). *Power in Movement. Social Movements and Contentious Politics.* Cambridge: Cambridge University Press.

Temelkuran, E. (1997). *Oğlum, Kızım, Devletim.* İstanbul: Metis Yayınları.

Tez, Z. (2009). *Gündelik Yaşam ve Eğlencenin Kültürel Tarihi.* İstanbul: Doruk Yayınları.

Thoreau, H. (2013). *Sivil İtaatsizlik* (M. Olçum, Çev.). İstanbul: Kafe kültür Yayıncılık.

Thoreau, H. D. (2014). Devlete Karşı İtaatsizlik Görevi Üzerine. (Y. Coşar, Çev.). Coşar (Ed.). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (s. 29-55). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Tilly, C. (2008). *Toplumsal Hareketler*. (O. Düz, Çev.). İstanbul: Babil Yayınları.

Torlak, S. (2014). Mekân Meselesine Bir Giriş. S. Torlak ve Ö. Kulak (Ed.). *Mekân Meselesi* (s. 11-29). İstanbul: Tekin Yayınevi.

Torlak, S. ve Kulak, Ö. (2014). *Mekân Meselesi*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

Touraine, A. (1999). Toplumdan Toplumsal Harekete. K. Çayır (Ed.). *Yeni Sosyal Hareketler* (s. 35-47). İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Trotsky, L. (2002). Habit and Custom. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 83-85). New York: Routledge Publishing.

Tsutsui, K. ve Smith, J. (2017). Human Rights and Social Movements: The Boomerang Pattern to a Sandwich Effect. D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi, H. McCommon (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements (s.* 1-31). New York: Blackwell Publishing.

Turgut, N. (1984). *Siyasal Muhalefet.* Ankara: Birey ve Toplum Yayınları.

Türk Dil Kurumu. (2011). *Büyük Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Kurumu.

Türker, Y. (1995). *Gözaltında Kayıp Onu Unutma*. İstanbul: Metis Yayınları.

Türköne, M. (2013). *Siyaset.* İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Uysal, A. (2016). *İsyan Şiddet Yas. 90'lar Türkiye'sine Bakmak.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Uysal, A. ve Ergut, F. (2007). *Tarihsel Sosyoloji. Paradigmalar, Stratejiler, Sorunsallar.* Ankara: Dipnot Yayınları.

Vollhardt, J, R. (2014). The Question of Legitimacy in Studying Collective Trauma. I. Macek (Ed.). *Engaging Violence: Trauma, Memory and Representation* (74-91). New York: Routledge Publishing.

Williams, R. (2002). Culture is Ordinary. B. Highmore (Ed.). *The Everyday Life Reader* (p. 91-101). New York: Routledge Publishing.

Yılmaz, A. (2001). *Çağdaş Siyasal Akımlar.* Ankara: Vadi Yayınları.

Yılmaz, A. (2015). *Karanlık Vardiya. 90'lı Yılların Politik Arşivi.* İstanbul: Doğan Kitap.

Makaleler

Adler, P. A., Adler, P. ve Fontana, A. (1987). Everyday Life Sociology [Gündelik Hayat Sosyolojisi]. *Annual Review of Sociology,* 13, 217-235.

Alpkaya, G. (1995). "Kayıp"lar Sorunu ve Türkiye. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 50(3), 31-63.

Anbarlı, Ş. (2007). Baskıya Karşı Direnme Biçimi Olarak Sivil İtaatsizlik ve Meşruluğu Sorunu. *Yönetim Bilimleri Dergisi,* 5(2), 71-98.

Arat, Y. (1999). Democracy and Women in Turkey: In Defence of Liberalism [Liberal Bir Savunma: Türkiye'de Demokrasi ve Kadın]. *Social Politics,* 6, 370-387.

Arifcan, U. (2016). The Saturday Mothers of Turkey [Türkiye'nin Cumartesi Anneleri]. *Peace Review,* 9(2), 265-272.

Bejarano, C. L. (2002). Las Super Madres de Latino America: Transforming Motherhood by Challenging Violence in Mexico, Argentina, and El Salvador [Latin Amerika'nın Süper Anneleri: Meksika, Arjantin ve El Salvador'da Şiddete Meydan Okuyarak Anneliği Dönüştürmek]. *A Journal of Women Studies,* 23(1), 126-150.

Beyme, K. ve Daniels, R. (1979). Muhalefet. (M. Turhan, Çev.). *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 36(1), 188-222.

Bon Hoa, J. H. (2014). Totality and Common: Henri Lefebvre and Maurice Blanchot on Everyday Life [Bütünlük ve Genellik: Henri Lefebvre ve Maurice Blanchot ile Gündelik Hayat Üzerine]. *Cultural Critique,* 88, 54-78.

Bosco, F. (2004). Human Rights Politics and Scaled Performances Of Memory: Conflicts among the Madres de Plaza de Mayo in Argentina [İnsan Hakları Politikaları ve Belleğin Temsilleri: Arjantin'de Plaza de Mayo Anneleri Arasındaki İhtilaflar]. *Social &Cultural Geography,* 15(3), 381-402.

Bosco, F. (2006). The Madres de Plaza de Mayo and Three Decades of Human Rights Activism: Embeddedness, Emotions and Social Movements [Plaza de Mayo Anneleri ve İnsan Hakları Aktivizminin Son 30 Yılı: İç içe Geçme, Duygular ve

Toplumsal Hareketler]. *Annuals of Association of American Geographers,* 96(2), 342-365.

Brack, N. ve Weinblum S. (2011). Political Opposition: Towards a Renewed Research Agenda [Siyasi Muhalefet: Yenilenmiş Bir Araştırma Gündemine Doğru]. *Interdisciplinary Political Studies,* 1(1), 69-76.

Burchianti, M. E. (2004). Building Bridges of Memory: The Mothers of the Plaza de Mayo and the Cultural Politics of Maternal Memories [Belleğin Köprülerini Kurmak: Plaza de Mayo Anneleri ve Annelik Belleğinin Kültürel Politikaları]. *History and Anthropology*, 15(2), 133-150.

Colebrook, C. (2002). The Politics and Potential of Everyday Life [Gündelik Hayatın Potansiyeli ve Politikaları]. *New Literary History*, 33(4), 687-706.

Coşkun, M. K. (2006). Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Toplumsal Hareketler. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,* 61 (1), 67-101.

Çaha, Ö. (2011). The Kurdish Women's Movement: A Third-Wave Feminism Wihtin the Turkish Context [Kürt Kadınların Hareketi: Türkçe Literatür Bağlamında 3. Dalga Feminizm]. *Turkish Studies,* 12(3), 435-449.

Çelik, A. G. (2015). Savaş ve Bellek: Doksanların Zorla Kaybetme Fenomeni Olarak Beyaz Toros. *Toplum ve Kuram*, 10, 41-58.

Çetin, M. (2013). Piyonla Şah-Mat Mümkün mü? Neo-Liberalist Küresel Mekân Stratejisi Karşısında Direncin Mekânsal Ölçeği Olarak Beden. *TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayını,* 32(2), 6-12.

Çorakbaş, F. K. (2013). Mimari Gezi'ler 2: Kentsel Dönüşümde Minimum Müdahale. *TMMOB Mimarlar Odası Ankara Şubesi Yayını,* 32(2), 19-22.

Dağtaş, B. ve Dağtaş, E. (2007). Sivil İtaatsizlik Örneği Olarak Cumartesi Anneleri Eylemlerinin Türkiye Basınındaki Sunumu. *Kültür ve İletişim*, 10(1), 71-104.

De Certeau, M. ve Jameson, F., Lovitt, C. (1980). On The Oppositional Practices of the Everyday Life [Gündelik Hayatın Karşı Pratikleri Üzerine]. *Social Text,* 3, 3-43.

Ecevitoğlu, P. (2015). İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek. *Eğitim Bilim Toplum*, 13 (50), 203-226.

Elçi, T. (2009). Türkiye’de Gözaltında Kayıplar. *İnsan Hakları İçin Diyalog, Kayıplar Dosyası,* 91-98.

Ertan, C. (2008). Yeni Sosyal Hareketler Bağlamında Türkiye’de Eşcinsel Hareket. *Ethos*, 2(4), 1-16.

Evcimen, G. (1977). Batı Demokrasilerinde Kurumsallaşmış Muhalefet: İşlevleri ve Sorunları. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* 1(4), 138-147.

Few, M. (1995). Women, Religion, and Power: Gender and Resistance in Daily Life in Late Seventeenth Century Santiago de Guatemala [Kadın, Din ve İktidar: Geç 17. Yüzyılda Santiago de Guatemala’da Gündelik Hayatta Toplumsal Cinsiyet ve Direniş]. *Ethnohistory,* 42(4), 627-637.

Forcey, L. R. (1994). Feminist Perspectives on Mothering and Peace [Annelik ve Barış Üzerine Feminist Perspektifler]. *Journal of the Association for Research on Mothering*, 3(2), 155-174.

Foss, K. A. ve Domenici, K. L. (2001). Haunting Argentina: Synecdoche in the Protests of the Mothers of the Plaza de Mayo [Unutulmayan Arjantin: Plaza de Mayo Annelerinin Protestosu]. *Quaterly Journal of Speech*, 87(3), 237-258.

Gedi, N. ve Elam, Y. (1996). Collective Memory-What is it? [Kolektif Bellek-Nedir?]. *History and Memory*, 8(1), 30-50.

Goddard, V. A. (2007). Demonstrating Resistance: Politics and Participation in the Marches of the Mothers [Direnişi Sergilemek: Annelerin Yürüyüşünde Politikalar ve Katılım]. *Focaal European Journal of Anthropology*, 50, 81-101.

Gönen, Y. (2011). İnsan Haklarının Korunma Yöntemi Olarak Sivil İtaatsizlik. *Hukuk, Ekonomi ve Siyasal Bilimler Dergisi*, 116, s. 1-26.

Gutmann, M. C. (1993). Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance [Direnişin Ritüelleri: Gündelik Direniş Biçimleri Kuramının Eleştirisi]. *Latin American Perspectives*, 20(2), 74-92.

Hernandez, V. M. A. (2002). The Mothers of La Plaza de Mayo: A Peace Movement [Plaza de Mayo Anneleri: Bir Barış Hareketi]. *Peace&Change*, 27(3), 385-411.

Hollander, J. A. ve Einwohner, R. L. (2004). Conceptualizing Resistance [Direnişi Kavramlaştırmak]. *Sociological Forum,* 19(4), 533-554.

İnsan Hakları Derneği Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon (1995). *İnsan Hakları Bülteni Kayıplar Özel Sayısı.* İstanbul: İnsan Hakları Derneği.

İvegen, B. ve Baydar, G. (2006). Territories, Identities and Theresholds: The Saturday Mothers Phenomenon in İstanbul [Memleketler, Kimlikler ve Eşikler]. *Signs,* 31(3), 689-715.

Janning, F. (2015). Philosophy for Everyday Life [Gündelik Hayatın Felsefesi]. *Journal of Philosophy,* 5(1), 1-18.

Jasper, J. (1998). The Emotions of Protest: Affective and Reactive Emotions in and Around Social Movements [Protestonun Duyguları: Toplumsal Hareketler Açısından Etkin ve Tepkisel Duygular]. *Sociological Forum,* 13(3), 397-424.

Jenkins, T. (1994). Fieldwork and the Perception of Everyday Life [Gündelik Hayatın Algılanması ve Saha Çalışması]. *Man New Series*, 29(2), 430-455.

Kalekin-Fishman, D. (2013). Sociology of Everyday Life [Gündelik Hayat Sosyolojisi]. *Current Sociology Review,* 61(5), 714-732.

Karaman, R. (2016). Mothers Call For Justice and Peace in Turkey [Türkiye'de Adalet ve Barış Arayan Anneler]. *Journal of Middle East Women's Studies*, 12 (3), 382-410.

Kentel, F. (2011). Modernite, Gündelik Hayat ve Yeni Sosyal Hareketler. *Altüst,* 3, 19-25.

Köse, H. (2000). Lefebvre ve Modern Dünyada Gündelik Hayat. *İletişim, Kuram ve Araştırma Dergisi,* 7, 7-25.

Lefebvre, H. ve Levich, C. (1987). The Everyday and Everydayness [Gündelik Hayat ve Gündeliklik]. *Yale French Studies,* 73, 7-11.

Lefebvre, H. ve Regulier, K. (2005). Gündelik Hayat ve Ritimleri. *Birikim,* 191, 79-88.

Malin, A. (1994). Mother Who Won't Disappear [Kaybolmayacak Anneler]. *Human Rights Quarterly,* 15, 187-213.

Martin, B. (2005). Researching Nonviolent Action: Past Themes and Future Possibilities [Şiddetsiz Eylemi Araştırmak: Geçmiş Temalar ve Gelecekteki İmkânlılıkları]. *Peace & Change,* 30(2), 247-268.

McCormack, C. (2014). The Madres de Plaza de Mayo: Motherhood's Search For Answers During the Dirty War in Argentina [Arjantin'deki Kirli Savaş Hakkında Cevaplar için Annelik Araştırması]. *Northwest Passages,* 1(7), 107-138.

Miriam Lo, M. C. (2015). Conceptualizing Unrecognized Cultural Currency: Bourdieu and Everyday Resistance among the Dominated [Tanınmayan Kültürel Kaynakları Kavramlaştırmak: Bourdieu ve Tahakküme Uğrayanların Gündelik Direnişi Üzerine]. *Theory and Society,* 44, 125-152.

Olick, J. K. (1999). Collective Memory: The Two Cultures [Kolektif Bellek: İki Kültür]. *Sociological Theory,* 17(3), 333-348.

Olsen, F. (1984). Socrates on Legal Obligation: Legitimation Theory and Civil Disobedience [Sokrates ve Yasal Zorunluluk Üzerine: Meşruiyet Teorisi ve Sivil İtaatsizlik]. *Georgia Law Review,* 18, s. 929-966.

Orhan, G. (2009). Annelik ve Politika: Barış Annelerinin Öğrettikleri. *Toplum ve Kuram*, 1, 98-102.

Orhan, G. (2012). Türkiye'nin Yakın Tarihinde Farklı Bir Öznelik Pratiği Olarak Annelik. *Praksis,* 29, 107-134.

Özen, H. (2015). Meydan Hareketleri ve Eski ve Yeni Toplumsal Hareketler. *Mülkiye Dergisi,* 39(2), 11-40.

Reed-Danahay, D. (1993). Talking About Resistance: Ethnography and Theory in Rural France [Direnişi Konuşmak: Fransa Kırsalında Etnografya ve Teori]. *Anthropological Quarterly*, 66(4), 221-229.

Riessman, C. K. (2000). Stigma and Everyday Resistance Practices: Childless Women in South India [Namus ve Gündelik Direniş Pratikleri: Güney Hindistan'da Çocuksuz Kadınlar]. *Gender and Society,* 14(1), 111-135.

Sancar, S. (2001). Savaşta Çocuklarını Kaybetmiş Türk ve Kürt Anneler Üzerine Bir Yorum. *Toplum ve Bilim*, 90, 22-40.

Savran, G. A. (2002). Özel/Kamusal, Yerel/Evrensel: İkilikleri Aşan Bir Feminizme Doğru. *Praksis*, 8, 255-306.

Schilling, D. (2003). Everyday Life and the Challenge to History in Postwar France: Braudel, Lefebvre, Certeau [Gündelik Hayat ve Savaş Sonrası Fransa'da Tarihe Meydan Okumak: Braudel, Lefebvre, Certeau]. *Diacritics*, 33(1), 23-40.

Scott, J. (1989). Everyday Forms of Resistance [Gündelik Direniş Biçimleri]. *Copenhagen Papers*, 89(4), 33-62.

Sivaramakrishnan, K. (2005). Some Intellectual Geneologies for the Concept of Everyday Resistance [Gündelik Direniş Kavramı Üzerine Entelektüel Soybilimsel Araştırma]. *American Antropologist*, 107(3), 346-355.

Şahin, Ö. ve Balta, E. (2001). Gündelik Yaşamı Dönüştürmek ve Marksist Düşünce. *Praksis*, 4, 185-217.

Şenol Cantek, F. ve Orhon, G. (2014). Tema Editörlerinden. *Hacettepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 1 (2), 1-11.

Şentürk, B. (2012). Bazılarının Yası Daha Az Tutulur: Şiddet ve Kürt Sorunu. *Praksis*, 28, 1-15.

Şimşek, S. (2004). New Social Movements in Turkey Since 1980 [1980'den Günümüze Türkiye'de Yeni Toplumsal Hareketler]. *Turkish Studies*, 5(2), 111-139.

Tasouji, C. D. (2013). Gündelik Hayat İncelemelerinde Kadınlık Halleri. *Mülkiye Dergisi*, 37(4), 62-78.

Taş, O. ve Taş, T. (2015). Ankara'da Sokak Sanatı: Kent Hakkı, Protesto ve Direniş. *Mülkiye Dergisi*, 39(2), 85-114.

Tilly, C. (1993). Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834 [Büyük Britanya'da Çekişmeli Repertuarlar, 1758-1834]. *Social Science History*, 17(2), 253-280.

Tilly, C. (2005). Introduction to Part II: Invention, Diffusion, and Transformation of the Social Movement Repertoire [Bölüm İki'ye Giriş: Toplumsal Hareket Repertuarında Buluş, Yayılma ve Dönüşüm]. *European Review of History*, 12(2), 307-320.

Tormey, S. (2007). Consumption, Resistance and Everyday Life, Ruptures and Continuities [Tüketim, Direniş ve Gündelik Hayat, Kopuş ve Süreklilikler]. *Consum Policy,* 30, 263-280.

Touraine, A. (1998). Alain Touraine ile Söyleşi (N. Ökten, Çev.). *Cogito,* 14, 253-266.

Tuncel, G. ve Bakan, S. (2013). Türkiye Demokrasisinin Aksak Ayağı: Muhalefet. *Journal of Yaşar University,* 8(31), 5341-5365.

Tuncer, S. (2015). Dışarı Çıkmak: Özelden Kamusala Feminist Bir Saha Hikâyesi. *Moment,* 2(2), 30-58.

Tuncer, S. (2016). Kadınlar Sokağa Çıkınca: 1950-80 Ankara'sında Kadınların Gündelik Kamusal Mekân Deneyimleri. *Toplumsal Tarih,* 269, 57-61.

Turiel, E. (2003). Resistance and Subversion in Everyday Life [Gündelik Hayatta Direniş ve Yıkılma]. *Journal of Moral Education,* 32(2), 115-130.

Uysal, A. (2001). Devletin Güvenliği ve Toplumsal Muhalefet Eylemleri: Kalemli Çete Örneği. *Birikim,* 146, 64-83.

Vinthagen, S. ve Johansson, A. (2013). Everyday Resistance: Exploration of a Concept and its Theories [Gündelik Direniş: Bir Kavram ve Kuramı Keşfetmek]. *Resistance Studies,* 1, 1-46.

Wieland, S. M. B. (2011). Struggling to the Manage Work as a Part of Everyday Life: Complicating Control, Rethinking Resistance and Contextualizing Work/Life Studies [Gündelik Hayatın Bir Bölümü Olarak İş Yaşamını Yönetme Mücadelesi Vermek: Kontrolü Şikâyet Etmek, Direnişi Yeniden Düşünmek ve İş/Hayat Çalışmalarını Bağlamı İçinde Değerlendirmek]. *Communication Monographs,* 78(2), 162-184.

Wolin, R. (1987). Agnes Heller on Everyday Life [Agnes Heller'de Gündelik Hayat Üzerine]. *Theory and Society,* 16(2), 295-304.

Yıldırım, Y. (2012). Türkiyeli Toplumsal Hareketlerin Dönüşümüne Genel Bir Bakış. *Eğitim Bilim Toplum,* 10(38), 8-32.

Yılmaz, A. G. (2014). Toplumsal Hareketin Kalbinde Yeni Bir Özne: Anneler. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi,* 2(1), 51-74.

Yılmaz, G. G. (2013). Tactics in Daily Life Practices and Different Forms of Resistance: The Case of Turks in Germany [Gündelik Hayat Pratiklerindeki Taktikler ve Direnişin Farklı Biçimleri: Almanya'daki Türkler Örneği]. *Procedia-Social and Behavioral Sciences*, 82, 66-73.

Raporlar ve Tezler

Anbarlı, Ş. (2006). *Baskıya Karşı Direnme Hakkı ve Sivil İtaatsizlik (Türkiye Örneği).* Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Can, B. (2014). *The Cases of Torture and Enforced Disappearances in Post-1980 Turkey* [1980 Sonrası Türkiye'de Zorla Kaybetme ve İşkence Vakaları]. Doktora Tezi, Pennsylvania Üniversitesi, Pennsylvania.

Cantek, L. (2005). *Gündelik Yaşam ve Basın (1945-1950).* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Çiçek, N. (2015). *Türkiye'de Sivil İtaatsizlik Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme: Sivil Cumalar Örneği.* Yüksek Lisans Tezi, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.

Çoban, F. (2013). *Siyasalın Gündelik Kuruluşu Bağlamında Sokak Siyaseti.* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Dalkıran, M. (2015). *İnsan Hakları Aktivizminde Beden Kullanımı: Gönüllü Canlı Kalkan Olmak.* Doktora Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul.

Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi (2013). *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler Raporu.* İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları.

Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi (2014). *Fotoğrafı Kaldırmak: Eşi Zorla Kaybedilen Kadınların Deneyimleri Raporu.* İstanbul: Hakikat, Adalet ve Hafıza Çalışmaları Derneği Yayınları.

Hoşafçı, Ö. U. (2006). *Toplumsal Muhalefet ve Mizah Dergileri.* Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Human Rights Watch (1993). *The Kurds of Turkey: Killings, Disappearances and Torture Report.* New York: Helsinki Watch Publishing.

İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi (2014). *Türkiye'de Toplu Mezarlar Raporu.* İnsan Hakları Derneği Diyarbakır Şubesi, Erişim: 02 Nisan 2018, http://www.ihddiyarbakir.org/Content/uploads/28148ca9-d128-4b4c-afde-87cec90eef89.pdf

İvegen, B. (2004). *Gendering Urban Space: Saturday Mothers* [Cinsiyetle Etkileşmiş Kent Mekânı: Cumartesi Anneleri]. Yüksek Lisans Tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara.

Karadağ, A. (2002). *1950'den Günümüze Parlamento Dışı Muhalefet Açısından Türkiye'de Aydınlar*. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi, Malatya.

Kazak, S. (2009). *Anneliğin Siyasal Alandaki İnşası, Türkiye'de Annelik ve Siyaset: Makbul Anneler ve Sözde Anneler.* Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Kocabıçak, E. (2003). *Locating Thirdspace in the Specifities of Urban: A Case Study on Saturday Mothers, in İstiklal Street, İstanbul* [Kentsel Mekânda Üçüncü Alanı Tanımlamak: İstanbul İstiklal Caddesi ve Cumartesi Anneleri Üzerine Bir Araştırma] Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, Ankara.

Kürüm, Ş. (2012). *Mourning for the Disappeared: The Case of the Saturday Mothers* [Kayıplar İçin Yas Tutmak: Cumartesi Anneleri Örneği]. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Şehir Üniversitesi, İstanbul.

Orhan, G. (2008). *From Motherhood to Activism: A History of Women in Transformation.* [Annelikten Aktivizme: Kadınların Dönüşümünün Tarihçesi]. Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul.

Öcal, S. B. (2014*). Gündelik Hayatın Bir Alanı Olarak Toplumsal Muhalefetin Türk Yazılı Basınında İnşası.* Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, İzmir.

Yıldırım, Y. (2012). *Yeni Toplumsal Hareketlerin Siyasal Olanı Belirlemedeki Rolü: Avrupa Sosyal Forumu ve Hareketlerin Avrupa'sını Kurmak.* Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara.

Gazeteler

Birgün, (Haber). *Kayıplar İçin Uluslararası Ağ*, 28. 05. 2006.

Birgün (Haber). *Tahir Elçi Ölüm Tehditlerine Böyle Yanıt Vermişti: Sizden Korkan Sizin Gibi Alçak Olsun*, 28. 11. 2015.

Birgün, (Haber). *Cumartesi Anneleri Haftası Teklifi,* 19. 05. 2017.

Birgün (Haber). *Suruç Katliamı'nın Üzerinden İki Yıl Geçti,* 20. 07. 2017.

Birgün, (Haber). *ALİKEV Düşlere Güç Vermek İçin Koştu,* 13. 11. 2017.

Cumhuriyet (Haber). *Reyhanlı Saldırısı İçin Vahim İddialar,* 11. 05. 2015.

Cumhuriyet (Haber). *İstiklal Caddesi'nde Saldırı: 1'i Canlı Bomba 5 Ölü, 7'si Ağır 36 Yaralı*, 19. 03. 2016.

Cumhuriyet, (Haber). *15 Temmuz Darbe Girişiminde Neler Oldu?*, 15. 07. 2017.

Cumhuriyet, (Haber). *10 Ekim Katliamı Unutulmadı,* 10. 10. 2017.

Cumhuriyet (Haber). *Sezgin Tanrıkulu: Roboski Katliamının Failleri Meçhul Değildir*, 28. 12. 2017.

Cumhuriyet, (Haber). *Nuriye Gülmen: Zafer Tüm Mazlumların Olacaktır,* 24. 04. 2018.

Cumhuriyet (Haber). *Soma Faciasının Nedenleri,* 23. 05. 2018.

Hürriyet (Haber). *Cumhuriyet Gazetesi Operasyonunda 9 Gazeteci Tutuklandı,* 04. 11. 2016.

Milliyet (Haber). *Gonca Kuriş Neden Öldürüldü?,* 19.01.2011.

İnternet Kaynakları

Agos Gazetesi (2016). Erişim: 03 Nisan 2018, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/16886/cumartesi-anneleri-cumhuriyet-in-onunde

Agos Gazetesi (2018). Erişim: 03 Mart 2018, http://www.agos.com.tr/tr/yazi/20055/hrant-dink-aniliyor

Alpman, P (2013). *Toplumsal Hareketler Tartışması İçin Kısa Bir Giriş.* Erişim: 12 Aralık 2017, http://www.yurtvedunya.net.

Amnesty İnternational (1998). Erişim: 04 Şubat 2017, https://www.amnesty.org/en/documents/eur44/017/1998/en/

BİA Haber Merkezi (2001). Erişim: 03 Nisan 2018, https://bianet.org/bianet/siyaset/196-tayad-kapatildi

BİA Haber Merkezi (2011). Erişim: 04 Ocak 2018, https://bianet.org/kurdi/toplum/127861-cumartesi-anneleri-siyasi-kararlilik-bekliyor

BİA Haber Merkezi (2013). Erişim: 13 Şubat 2018, http://everywheretaksim.net/tr/bianet-gezi-direnisinin-kronolojisi/

BİA Haber Merkezi (2014). Erişim: 14 Şubat 2018, https://bianet.org/bianet/siyaset/160780-cizre-de-istanbul-da-amed-de-batman-da-her-yerdeyiz

BİA Haber Merkezi (2014). Erişim: 19 Mart 2018, http://bianet.org/biamag/yasam/159433-cumartesi-ye-oduller-muzikler-filmler-kitaplar

BİA Haber Merkezi (2014). Erişim: 28 Şubat 2018, https://m.bianet.org/bianet/yasam/154868-dal-da-mamak-ta-ve-disarda-ydilar

BİA Haber Merkezi (2015). Erişim: 04 Şubat 2018, http://bianet.org/bianet/siyaset/165391-petrol-vardi-da-ben-mi-ictim-den-nerdekalmistik-a-demirelin_sozleri?

BM Zorla Kaybedilmeye Karşı Herkesin Korunmasına İlişkin Sözleşme. (2006).Erişim: 7 Haziran 2017, http://humanrights.maltepe.edu.tr/sites/default/files/files/BÜTÜN%20KİŞİLERİN%20ZORLA%20KAYBEDİLMEDEN%20KORUNMASINA%20DAİR%20ULUSLARARASI%20SÖZLEŞME.pdf

Chhabra, S. (2015). Gender Inequalities in Everyday Life. *Global Journal of Medical and Clinical Case Reports*, Erişim: 07 Nisan 2017, https://www.peertechz.com/Clinical-Case-Reports/GJMCCR-2-116.php

Daşlı, G. (2015). *Hakikatin Ortaya Çıkarılmasında Toplumsal Mücadele Alanı: Toplu Mezarlar*. Erişim: 02 Nisan 2018, http://www.ozgurlukcusol.com/gunes-dasli-hakikatin-ortaya-cikarilmasinda-toplumsal-mucadele-alani-toplu-mezarlar/

Evrensel Gazetesi (2017). Erişim: 16 Mart 2018, https://www.evrensel.net/haber/316903/arjantinli-buyukanneler-kacirilan-122nci-torunu-da-buldu

Evrensel Gazetesi (2017). Erişim: 28 Mart 2018, https://www.evrensel.net/haber/328942/yoleri-gozaltinda-her-animiz-iskenceyle-gecti

Göker, Z. G. (2013). *Duran İnsanlar ve Sessiz Mevcudiyet.* Erişim: 7 Aralık 2017, https://bianet.org/biamag/biamag/147851-duran-insanlar-ve-sessiz-mevcudiyet

Günaysu, A. (2014). *Cumartesi Nasıl Başladı Neden Ara Verildi.* Erişim: 3 Kasım 2016, http://bianet.org/bianet/yasam/159385-cumartesi-nasil-basladi-neden-ara-verildi

Koopsel, R. (2011). Mothers of the Plaza de Mayo: First Responders for Human Rights [Plaza de Mayo Anneleri: İnsan Haklarının İlk Yanıtçıları]. *Case Spresific Briefing Paper*, Erişim 14 Aralık 2017, https://www.du.edu/korbel/crric/media/documents/rachelkoepsel.pdf

Neier, A. (2001). *Dünyada İnsan Hakları Savunuculuğu, 80'ler 90'lar ve Ötesi.* Erişim: 13 Aralık 2017, http://docplayer.biz.tr/2526854-Dunyada-insan-haklari-savunuculugu-80-ler-90-lar-ve-otesi.html

Sevinin, E. (2016). *Hakikati Arama Siyaseti ve Cumartesi Anneleri*. Erişim: 10 Mart 2017, Research Turkey Ağ Sitesi, http://researchturkey.org/tr/politics-of-truth-seeking-and-the-saturday-mothers-of-turkey/

Şılar, O (2013). *Bitmeyen Yas: Faili Meçhul Kayıplara Psikanalitik Bakış.* Erişim: 7 Aralık 2017, https://bianet.org/biamag/toplum/150814-bitmeyen-yas-faili-mechul-kayiplara-psikanalitik-bakis

T24 Bağımsız İnternet Gazetesi (2017). Erişim: 27 Mart 2018, http://t24.com.tr/haber/cumartesi-annesi-guzel-sahin-hayatini-kaybetti,445222

Tahaoğlu, Ç. (2013). *Filmler Kadınlar İçin İfade Özgürlüğü Sağlamanın En İyi Yolu.* Erişim: 04 Nisan 2018, http://bianet.org/bianet/kadin/150258-filmler-kadinlar-icin-ifade-ozgurlugu-saglamanin-en-iyi-yolu

Tahincioğlu, G. (2016). *Kayıplar ve Yakınları.* Erişim: 07 Nisan 2018, http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gokcer-tahincioglu/kayiplar-ve-yakinlari-2264812/

EKLER

EK-1: Görüşme Soruları

Bireysel Görüşme Formu

<u>Sosyo-Demografik Bilgiler:</u>

1) İsminiz?
2) Yaşınız?
3) Medeni Durumunuz? (Evli ise çocuk sayısı)
4) Eğitim Düzeyiniz?
5) Mesleğiniz?
6) İkametgâh Bilgisi (İstanbul'da ne zamandır ikamet ediyorsunuz, göç yoluyla geldiyseniz nereden ve ne sebeple göç ettiniz? Bu bağlamda, 90'lı yıllar sizin için ne ifade ediyor?)
7) Kayıp yakını olarak kayıp ile akrabalık düzeyiniz nedir?

<u>Gündelik Hayat ve Protesto Üzerine Sorular:</u>

1) Yakınınız kaybedilmeden önce, bir gününüzün nasıl geçtiğini açıklayabilir misiniz? Gündelik hayat aktiviteleriniz nelerdi?
2) Yakınınız kaybedilmeden önce, kamusal alanla ilişkiniz nasıl biçimleniyordu? Sokağa hangi aralıklarla ve ne kadar süreyle çıkıyordunuz? Kentte hangi mekânları kullanıyordunuz?
3) Bir kadın olarak kendinizi gündelik hayatınızın esas sahibi ve aktörü olarak mı görüyordunuz; yoksa yaptığınız faaliyetleri zoraki uygulamalar olarak mı değerlendiriyordunuz?
4) Yakınınız ne zaman, nerede ve nasıl kaybedildi? Kaybedilme haberini nasıl öğrendiniz?
5) Cumartesi Annelerine katılmadan önce, yakınınızı aramak için ne gibi yollara başvurdunuz?
6) Cumartesi Annelerine nasıl katıldınız? Sizce bireysel ve örgütlü mücadele arasındaki niteliksel fark nedir? İnsan Hakları Derneği'nin bu eylemlerdeki yerinden kısaca bahsediniz.

7) Kayıpları aramak için her hafta Galatasaray Meydanı'nda toplanma fikri nasıl oluştu? Bu meydanla ve sokakla bağınızı nasıl tanımlarsınız?
8) Daha önce bir protesto eylemine katıldınız mı?
9) Protesto niçin şiddet karşıtı, sessiz bir sivil itaatsiz oturma eylemi biçiminde örgütlendi ve temel amacı neydi? Bu bağlamda, Arjantinli Plaza De Mayo annelerinin eylemlerinden esinlendiniz mi? Temel duygular ve sembollerden kısaca bahsediniz.
10) Eylemler süresince polisin, çevredeki insanların ve esnafın tepkileri nasıldı? Diğer siyasi gruplardan bir tepki aldınız mı ya da destek gördünüz mü?
11) Protesto sürecinde, kadın ya da anne eylemci olmayı kolluk güçleri karşısında bir avantaja çevirebildiniz mi? Ya da, bu niteliklerinizden dolayı kendinizi herhangi bir şekilde sınırlandırdınız mı?
12) Protesto eylemlerine katılmaya başladıktan sonra, bir gününüzü nasıl organize ediyordunuz? Bu organizasyon hususunda, ailenin herhangi bir üyesinden bir tepki aldınız mı?
13) 22 küsur sene devam eden eylemler boyunca, gündelik hayatınız hangi biçimde dönüştü? Kişisel eylemlilik sürecinizi kısaca anlatınız.
14) Neden Cumartesi Anneleri yerine Cumartesi İnsanları kavramını tercih ediyorsunuz? Bu tercihin protestonun niteliği ile ilgisi nedir?
15) Eylemlerin bu kadar uzun sürmesinin nedeni sizce nedir?
16) Kendinizi ne olarak tanımlarsınız?: Protestocu, Eylemci, Hak Savunucusu, Aktivist, Kayıp Yakını, Anne, Kadın.
17) Cumartesi Anneleri eylemlerinin niteliğini nasıl tanımlarsınız? Günümüzde, eylemlerin amacı sadece kayıpları aramak mıdır yoksa genel bir insan hakları arayışı mıdır?
18) Eylemlerin somut talepleri ve kazanımları sizce nelerdir?

NOT: Gündelik hayat ve protesto üzerine geliştirilen ilk 5 soru sadece kayıp yakını katılımcılara sorulmuştur.

EK-2: Görüşülen Protesto Eylemcilerin Profili

İsim	Meslek	Cinsiyet	Yaş	Görüşülen Tarih	Protestocu Profili
İnci	Emekli Öğretmen	Kadın	62	19.08.2017	Kayıp Yakını (Kız Kardeş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Handan	Dernek Çalışanı	Kadın	55	19.08.2017	Kayıp Yakını (Eş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Hadiye	Ev Kadını	Kadın	71	19.08.2017	Kayıp Yakını (Anne) ve İnsan Hakları Savunucusu
Şebnem	Stajyer Avukat	Kadın	23	19.08.2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Kayıp Yakını (Yeğen) ve İnsan Hakları Savunucusu
Bahar	Sekreter	Kadın	34	19.08.2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Kayıp Yakını (Çocuk) ve İnsan Hakları Savunucusu
Fahriye	Ev Kadını	Kadın	50	26.08.2017	Kayıp Yakını (Kız Kardeş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Sıdıka	Ev Kadını	Kadın	76	26.08.2017	Kayıp Yakını (Eş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Melek	Dernek Çalışanı	Kadın	42	26.08.2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Kayıp Yakını (Kız Kardeş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Ayla	Gazeteci	Kadın	42	26.08.2017	Kayıp Yakını (Kız Kardeş) ve İnsan Hakları Savunucusu
Diyar	Ev Kadını	Kadın	34	09. 09. 2017	Kayıp Yakını (Çocuk) ve İnsan Hakları Savunucusu
Sevgi	Emekli İşçi	Kadın	62	09. 09. 2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Dilan	Arkeolog	Kadın	30	09. 09. 2017	Kayıp Yakını (Yeğen) ve İnsan Hakları Savunucusu
Gonca	Öğrenci	Kadın	21	09. 09. 2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Seher	Ekonomist	Kadın	55	09. 09. 2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Gülsüm	Ev Kadını	Kadın	76	14.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu

Şule	Ev Kadını	Kadın	74	14.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Aylin	Kamu Çalışanı	Kadın	51	14.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Helin	Sekreter	Kadın	33	14.10.2017	Kayıp Yakını (Çocuk) ve İnsan Hakları Savunucusu
Umut	Vakıf Çalışanı - Eğitimci	Kadın	58	14.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Işık	Bilgisayar Mühendisi	Kadın	30	14.10.2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Gönül	Avukat	Kadın	52	21.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Zühre	Mimar	Kadın	43	21.10.2017	Kayıp Komisyonu Üyesi, Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Berfin	Öğrenci	Kadın	22	21.10.2017	Kayıp Yakını (Torun) ve İnsan Hakları Savunucusu
Bilge	Emekli Kamu Çalışanı	Kadın	52	21.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Çiçek	Sınıf Öğretmeni	Kadın	53	21.10.2017	Aktivist ve İnsan Hakları Savunucusu
Toplam:	**13’ü kayıp yakını ve 12’si aktivist olmak üzere; toplam 25 CAH protesto eylemcisi ile görüşülmüştür.**				

EK-3: İHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon Başvuru Formu

Teslim Tarihi:	
Komisyonun İnceleme Tarihi:	

ANKET

Bu ankete vereceğiniz cevaplar sadece IHD Gözaltında Kayıplara Karşı Komisyon üyelerince incelenecektir.

İsim *(Soyad, İlk ad):*	
☐Kadın ☐Erkek ☐LGBT	
Kurumsal Bağ [Üniversite, STK vb.]	

ARAŞTIRMA

Araştırma Konusu	
Projenizi kısaca açıklayın	
Araştırmadan Elde Edilecek Sonuç	☐ Bağımsız Araştırma ☐Gazete Yazısı ☐Akademik Makale ☐ Lisans Tezi ☐Yüksek Lisans Tezi ☐Doktora Tezi ☐Diğer [Diğer ise, lütfen açıklayın]
Bu Sonucu Komisyonumuzla Paylaşacak misiniz?	☐Evet ☐Hayır

METODOLOJİ ve BEKLENTİLER

Metodolojiniz	☐Gözlem ☐Kişilerle Mülakatlar ☐Grup Görüşmeleri ☐Diğer [Diğer ise, lütfen açıklayın.]
Mülakat yapmak istiyor musunuz?	☐Evet ☐Hayır
Kimlerle mülakat yapmak istiyorsunuz?	1- 2- 3-

Not: Görüşmeyi kabul eden ailelerle yapılacak mülakatlar **asla** ailelerin evlerinde gerçekleşmeyecektir.

EK-4: Hakikat Adalet Ve Hafıza Merkezi'nin Kesinleştirdiği Kaybedilenler Listesi

1) Abbas Çiğden 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
2) Abdo Yamık 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
3) Abdulaziz Gasyak 06/03/1994 Şırnak / Cizre
4) Abdulbaki Birlik 29/03/1995 Mardin / Kızıltepe
5) Abdulbaki Işık 28/10/1995 Diyarbakır
6) Abdulgani Dağ 23/07/1994 Mardin / Nusaybin
7) Abdulhakim Kartal 16/08/1991 Batman
8) Abdulhakim Tanrıverdi 01/04/1993 Şırnak / Cizre / Kuştepe Köyü
9) Abdulhamit Düdük 16/07/1994 Şırnak / Cizre
10) Abdülkerim Kalkan 01/05/1994 Şırnak Cizre / İnci Köyü
11) Abdullah Buluter 01/01/1993 Batman
12) Abdullah Canan 17/01/1996 Hakkâri / Yüksekova
13) Abdullah Düşkün 01/05/1994 Şırnak / Cizre
14) Abdullah Efelti 24/02/1995 Şırnak / Silopi
15) Abdullah İnan 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü /Ormancık
16) Abdullah Kert 01/09/1990 Hakkâri / Yüksekova
17) Abdullah Özdemir 06/06/1994 Şırnak / Silopi / Üçağaç Köyü / Zıristan
18) Abdullah Turgut 01/11/1995 Şırnak / Silopi
19) Abdulselam Çelik 06/11/1997 Diyarbakır
20) Abdulvahap Ateş 14/06/1994 Mardin / Kızıltepe
21) Abdulvahap Timurtaş 14/08/1993 Şırnak / Silopi
22) Abdurrahim Demir 17/08/1995 Mardin / Kızıltepe
23) Abdurrahman Coşkun 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
24) Abdurrahman Hoca Şuho 30/11/1995 Şırnak / Silopi
25) Abdurrahman Olcay 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
26) Abdurrahman Yılmaz 01/02/1994 Şırnak / Cizre
27) Abdurrezzak Binzet 16/07/1997 Şırnak / Silopi
28) Abidin Pulat 01/10/1995 Şırnak / Silopi / Buğdaylı Köyü
29) Adil Ölmez 01/04/1995 Şırnak / Cizre
30) Adnan Bağca 11/06/1990 Diyarbakır
31) Agit Akipa 11/12/1991 Şırnak / İdil
32) Ahmet Biçimli 20/09/1994 Diyarbakır / Silvan
33) Ahmet Berek 01/01/1993 Şırnak / Cizre
34) Ahmet Bozkır 26/08/1996 Hakkâri / Merkez / Otluca Köyü
35) Ahmet Bulmuş 01/04/1994 Şırnak / Cizre
36) Ahmet Çakıcı 08/11/1993 Diyarbakır / Hazro / Çitlibahçe Köyü
37) Ahmet Dansık 22/02/1995 Şırnak / Silopi
38) Ahmet Er 14/07/1995 Hakkâri / Çukurca / Kurudere Köyü
39) Ahmet Kalpar 05/12/1993 Şanlıurfa / Siverek
40) Ahmet Özdemir 13/08/1994 Şırnak / Güçlükonak / Fındık Köyü
41) Ahmet Özer 13/08/1994 Şırnak / Güçlükonak / Fındık Köyü
42) Ahmet Sanır 01/03/1994 Şırnak / Merkez / Ara Köyü
43) Ahmet Şahin 18/03/1993 Diyarbakır / Lice
44) Ahmet Şayık 07/01/1994 Şırnak / Silopi
45) Ahmet Şen 01/01/1994 Şırnak / Güçlükonak

46) Ahmet Ürün 14/04/1996 Şırnak / Merkez / Gazipaşa Mahallesi
47) Ahmet Üstün 01/04/1994 Şırnak / Cizre
48) Ahmet Yaman 01/07/1995 Şırnak / Uludere
49) Ahmet Yetişen 14/11/1994 Batman
50) Ali Bulut 13/05/1994 Diyarbakır / Lice
51) Ali Efeoğlu 05/01/1994 İstanbul / Pendik
52) Ali İhsan Çiçek 10/05/1994 Diyarbakır / Lice / Dernek Köyü
53) Ali İhsan Dağlı 14/04/1995 Diyarbakır / Silvan / Eşme Köyü
54) Ali Karagöz 27/12/1993 Şırnak / Cizre
55) Ali Müldür 01/01/1994 Şırnak / Silopi
56) Ali Tekdağ 13/11/1994 Diyarbakır
57) Ali Uçar 09/07/1997 Batman / Gercüş
58) Aşur Seçkin 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
59) Atilla Osmanoğlu 25/03/1996 Diyarbakır
60) Aydın Ay 10/07/1993 Diyarbakır
61) Aydın Esmer 14/09/1999 Muş
62) Ayhan Efeoğlu 06/10/1992 İstanbul / Fatih
63) Ayşenur Şimşek 24/01/1995 Ankara
64) Ayten Öztürk 27/07/1992 Tunceli
65) Bahri Arslan 01/04/1985 Şırnak / Merkez / Kırkkuyu Köyü
66) Bahri Budak 30/05/1994 Diyarbakır / Lice
67) Bahri Esenboğa 13/08/1994 Şırnak / Güçlükonak / Fındık Köyü
68) Bahri Kağanaslan 29/10/1993 Diyarbakır
69) Bahri Şimşek 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
70) Bedri Algan 25/01/1995 Diyarbakır
71) Bedri Berek 01/01/1994 Şırnak / Cizre
72) Behçet Tutuş 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
73) Bilal Batırır 08/03/1996 Mardin / Dargeçit
74) Casım Çelik 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
75) Casım Paksoy 01/01/1991 Şırnak / Uludere
76) Celal Aziz Aydoğdu 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
77) Cemal Geren 01/01/1994 Şırnak / Cizre
78) Cemal Göksel 11/02/1995 Şanlıurfa / Viranşehir
79) Cemal Kavak 24/04/1996 Diyarbakır / Merkez / Kuruçeşme Mahallesi
80) Cemal Sevli 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
81) Cemil Kırbayır 13/09/1980 Kars / Göle
82) Cemile Şarlı 24/12/1993 Bitlis / Tatvan / Ulusoy Köyü
83) Cezayir Örhan 24/05/1994 Diyarbakır / Kulp / Çağlayan Köyü Deveboyu
84) Davut Altınkaynak 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
85) Davut Orhan 26/12/2000 Batman / Hasankeyf
86) Deham Günay 11/07/1997 Şırnak / Silopi
87) Derviş Özalp 10/02/1994 Şırnak / Cizre
88) Ebubekir Aras 01/01/1994 Şırnak / Cizre
89) Ebubekir Dayan 17/01/1994 Şırnak / Cizre
90) Ebubekir Deniz 25/01/2001 Şırnak / Silopi
91) Edip Aksoy 07/06/1995 Diyarbakır
92) Edip Çelik 10/07/1994 Batman
93) Ekrem Bulut 13/05/1994 Diyarbakır / Lice

94) Emin Altan 07/04/1996 Diyarbakır / Merkez / Bağlar
95) Emin Karatay 01/06/1991 Şırnak / Cizre / Bozalan Köyü / Orta Holan
96) Emin Kaya 01/01/1994 Şırnak / Güçlükonak
97) Emin Savgat 01/02/1993 Şırnak / Cizre / Dirsekli Köyü / Kurtuluş
98) Enver Akan 15/10/1998 Mardin / Dargeçit
99) Fahri Bulut 13/05/1994 Diyarbakır / Lice
100) Fahriye Mordeniz 28/11/1996 Diyarbakır
101) Fehmi Akyürek 26/10/1995 Diyarbakır
102) Fehmi Tosun 19/10/1995 İstanbul / Avcılar
103) Ferhat Tepe 28/07/1993 Bitlis
104) Fethi Ildır 01/09/1993 Şırnak / Cizre / Kuştepe Köyü
105) Fethi Yıldırım 05/01/1994 Şanlıurfa / Viranşehir
106) Fettah Erden 01/04/1994 Şırnak / Güçlükonak / Boyuncuk Köyü
107) Feyzi Bayan 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
108) Fikri Özgen 27/02/1997 Diyarbakır
109) Fikri Şen 13/08/1994 Şırnak / Güçlükonak / Fındık Köyü
110) Hacı Şili 20/12/1993 Şırnak / Güçlükonak
111) Hakkı Kaya 16/11/1996 Diyarbakır
112) Halil Alpsoy 01/01/1994 İstanbul / Küçükçekmece / Kanarya Mahallesi
113) Halil Birlik 07/11/1996 Şırnak / Silopi / Habur Sınır Kapısı
114) Halil Yiğit 30/11/1995 Şanlıurfa
115) Halit Ertuş 26/08/1996 Hakkâri / Merkez / Otluca Köyü
116) Halit Özdemir 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü
117) Hamdo Şimşek 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü
118) Hamza Arslanoğlu 01/10/1995 Diyarbakır / Lice
119) Hasan Avar 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
120) Hasan Aydoğan 31/03/1998 İzmir / Çeşme / Alaçatı
121) Hasan Baykura 01/12/1993 Şırnak / Cizre
122) Hasan Bayram 01/05/1994 Diyarbakır / Lice
123) Hasan Ergül 23/05/1995 Şırnak / Silopi
124) Hasan Esenboğa 25/12/1994 Şırnak / Cizre
125) Hasan Gülünay 20/07/1992 İstanbul
126) Hasan Kaya 21/02/1993 Elazığ
127) Hasan Ocak 21/03/1995 İstanbul
128) Hasan Örhan 24/05/1994 Diyarbakır / Kulp / Çağlayan Köyü /Deveboyu
129) Hayrettin Eren 21/11/1980 İstanbul / Fatih
130) Hayrullah Öztürk 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü
131) Hazım Ünver 01/10/1996 Şırnak / Silopi
132) Hikmet Kaya 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
133) Hükmet Şimşek 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü
134) Hurşit Taşkın 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü /Ormancık
135) Hüsamettin Yaman 05/05/1992 İstanbul / Fatih
136) Hüseyin Aydemir 19/10/1995 İstanbul / Avcılar
137) Hüseyin Demir 26/09/1994 Şırnak / Silopi
138) Hüseyin Koku 20/10/1994 Kahramanmaraş / Elbistan
139) Hüseyin Morsümbül 18/09/1980 Bingöl
140) Hüseyin Taşkaya 05/12/1993 Şanlıurfa / Siverek
141) Hüseyin Toraman 27/10/1991 İstanbul / Fatih

142) İbrahim Adak 01/02/1994 Şırnak / Cizre
143) İbrahim Akıl 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü
144) İbrahim Çelik 10/07/1994 Batman
145) İbrahim Demir 11/12/1991 Şırnak / İdil
146) İhsan Arslan 27/12/1993 Şırnak / Cizre
147) İhsan Haran 24/12/1994 Diyarbakır
148) İkram İpek 18/05/1994 Diyarbakır / Lice / Türeli Köyü / Çağlarbaşı
149) İlhan Bilir 01/01/1992 Şırnak
150) İlhan İbak 13/08/1994 Şırnak / Güçlükonak / Fındık Köyü
151) İlyas Diril 13/05/1994 Şırnak / Beytüşşebap
152) İlyas Eren 11/03/1997 Diyarbakır
153) İsa Efe 09/07/1996 Mardin / Derik
154) İsa Soysal 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Bozalan Köyü / Karuğ Mezrası
155) İsmail Bahçeci 24/12/1994 İstanbul / Levent
156) İzzet Padır 06/06/1994 Şırnak / Silopi / Üçağaç Köyü / Zıristan Mezrası
157) İzzet Tuğal 01/12/1994 Diyarbakır / Lice / Çavundur
158) İzzettin Acet 28/10/1994 Şırnak / Cizre
159) Kamil Bilgeç 27/11/1995 Şırnak / Silopi
160) Kasım Alpsoy 18/05/1994 Adana
161) Kemal Birlik 29/03/1995 Mardin / Kızıltepe
162) Kemal İzci 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
163) Kemal Mubariz 01/02/1994 Mardin / Nusaybin
164) Kenan Bilgin 12/09/1994 Ankara
165) Kerevan İrmez 19/10/1995 Şırnak / Silopi
166) Kuddusi Adıgüzel 15/03/1994 Diyarbakır / Kulp / Konuklu Köyü / Arık
167) Lokman Akay 06/11/1995 Şırnak / Cizre
168) Lokman Kaya 26/08/1996 Hakkâri / Merkez / Otluca Köyü
169) M. Ali Mandal 31/03/1998 İzmir / Çeşme / Alaçatı
170) Mahmut Kaya 23/12/1980 Kars
171) Mahmut Mordeniz 28/11/1996 Diyarbakır
172) Mahrem Tanrıverdi 06/05/1994 Diyarbakır / Lice
173) Makbule Ökden 01/01/1990 Şırnak / Cizre
174) Mehdi Akdeniz 20/02/1994 Diyarbakır / Kulp / Karaorman Köyü/
175) Mehmet Acar 01/02/1994 Şırnak / Cizre / Dirsekli Köyü / Züra Mevkii
176) Mehmet Bilgeç 07/11/1996 Şırnak / Silopi / Habur Sınır Kapısı
177) Mehmet Dansık 22/02/1995 Şırnak / Silopi
178) Mehmet Elçi 05/02/1994 Şırnak / Cizre
179) Mehmet Emin Aslan 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
180) Mehmet Emin Kaynar 28/10/1994 Şırnak / Cizre
181) Mehmet Emin Özalp 25/09/1994 Şırnak / İdil / Bereketli Köyü
182) Mehmet Ertak 20/08/1992 Şırnak
183) Mehmet Faysal Ötün 02/10/1994 Mardin / Derik
184) Mehmet Fındık 31/12/1995 Şırnak / Silopi / Doruklu Köyü
185) Mehmet Gürri Özer 01/02/1994 Şırnak / Cizre
186) Mehmet İlbasan 01/08/1994 Şırnak / Cizre
187) Mehmet Mungan 18/03/1998 Şırnak / Silopi / Yeniköy / Ceylan Mezrası
188) Mehmet Nezir Duman 13/02/1993 Şırnak / İdil
189) Mehmet Ömeroğlu 07/01/1994 Şırnak / Silopi

190) Mehmet Özdemir 26/12/1997 Diyarbakır / Sur
191) Mehmet Salih Akdeniz 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
192) Mehmet Salih Demirhan 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü
193) Mehmet Salim Acar 20/08/1994 Diyarbakır / Bismil / Ambar Köyü
194) Mehmet Selim Örhan 24/05/1994 Diyarbakır / Kulp / Çağlayan Köyü
195) Mehmet Şah Atala 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
196) Mehmet Şah Şeker 09/10/1999 Diyarbakır / Bismil
197) Mehmet Şerif Avar 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
198) Mehmet Şerif Avşar 22/04/1994 Diyarbakır
199) Mehmet Tan 15/12/1992 Irak / Zaho
200) Mehmet Tanrıverdi 06/05/1994 Diyarbakır / Lice
201) Mehmet Toru 23/04/1994 Şırnak / Güçlükonak / Koçyurdu Köyü
202) Mehmet Turay 05/02/1994 Şırnak / Cizre
203) Mehmet Zeki Yılmaz 22/02/1994 Hakkâri / Yüksekova
204) Metin Andaç 31/03/1998 İzmir / Çeşme / Alaçatı
205) Metin Budak 30/05/1994 Diyarbakır / Lice
206) Metin Can 21/02/1993 Elazığ
207) Mikdat Özeken 27/10/1995 Hakkâri / Yüksekova / Ağaçlı Köyü
208) Mirhaç Çelik 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü /Ormancık
209) Mirze Ateş 15/03/1994 Diyarbakır / Kulp / Konuklu Köyü / Arık
210) Muhsin Taş 14/10/1993 Şırnak / Cizre
211) Mursal Zeyrek 26/05/1994 Şırnak / Silopi / Aktepe Köyü
212) Mustafa Aydın 01/08/1994 Şırnak / Cizre
213) Mustafa Bulut 13/05/1994 Diyarbakır / Lice
214) Mustafa Saygı 03/06/1994 Şanlıurfa / Suruç
215) Münür (Münir) Aydın 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
216) Münür Sarıtaş 27/10/1995 Hakkâri / Yüksekova / Ağaçlı Köyü
217) Naci Şengül 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
218) Nadir Nayci 01/01/1993 Şırnak / Cizre / Kuştepe Köyü
219) Namık Erkek 19/12/1992 Mersin
220) Nazım Babaoğlu 12/03/1994 Şanlıurfa / Siverek
221) Nazım Gülmez 14/10/1994 Tunceli / Hozat / Taşıtlı Köyü
222) Nedim Akyön 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
223) Neslihan Uslu 31/03/1998 İzmir / Çeşme / Alaçatı
224) Nesrettin Yerlikaya 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
225) Nezir Acar 08/04/1992 Mardin / Dargeçit
226) Nezir Tekçi 01/04/1995 Hakkâri / Yüksekova
227) Nihat Aydoğan 01/11/1994 Mardin / Midyat / Doğançay Köyü
228) Nureddin Yalçınkaya 01/01/1995 Mardin / Kızıltepe
229) Nurettin Erşek 25/09/1994 Şırnak / İdil / Bereketli Köyü
230) Nurettin Yedigöl 10/04/1981 İstanbul / Şişli
231) Orhan Cingöz 07/06/1995 Diyarbakır
232) Orhan Eren 26/09/1997 Diyarbakır
233) Orhan Yakar 17/11/1996 Bingöl
234) Osman Buluttekin 23/08/1995 Diyarbakır / Kulp
235) Osman Kayar 01/11/1993 Şırnak / Silopi
236) Osman Nuri Taşçı 04/07/1987 Erzurum / Oltu
237) Ömer Candoruk 06/03/1994 Şırnak / Cizre

238) Ömer Fındık 31/12/1995 Şırnak / Silopi / Doruklu Köyü
239) Ömer Kartal 31/12/1995 Şırnak / Silopi / Doruklu Köyü
240) Ömer Savun 07/05/1989 Şırnak / Güçlükonak
241) Ömer Sulmaz 01/01/1993 Şırnak / Cizre
242) Önder (Ender) Toğcu 29/11/1994 Diyarbakır
243) Piro Ay 17/05/1994 Mardin / Derik
244) Ramazan Ayhan 26/10/1995 Diyarbakır
245) Ramazan Bilir 01/01/1995 Şırnak
246) Ramazan Bulut 13/05/1994 Diyarbakır / Lice
247) Ramazan Elçi 01/02/1994 Şırnak / Cizre
248) Ramazan Özalp 01/01/1993 Şırnak / Cizre
249) Ramazan Şarlı 24/12/1993 Bitlis / Tatvan / Ulusoy Köyü
250) Ramazan Yazıcı 22/11/1996 Diyarbakır
251) Raşit Demirhan 01/05/1994 Diyarbakır / Lice
252) Recai Aydın 02/07/1994 Diyarbakır
253) Resul Erdoğan 23/04/1994 Şırnak / Güçlükonak / Koçyurdu Köyü
254) Reşit Eren 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
255) Reşit Sevli 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
256) Rıdvan Karakoç 01/03/1995 İstanbul
257) Sabri Akdoğan 01/05/1994 Diyarbakır / Lice
258) Sabri Pulat 01/10/1995 Şırnak / Silopi / Buğdaylı Köyü
259) Sadık Ekin 01/01/1993 Batman
260) Sadık Ulumaskan 04/12/1997 Şanlıurfa
261) Sadun Bayan 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
262) Salih Çalık 06/06/1994 Diyarbakır / Kocaköy / Şahlat Köyü
263) Salih Şengül 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
264) Salih Yusuf Tahir 30/11/1995 Şırnak / Silopi
265) Seddık Şengül 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü
266) Şefik Geçgel 11/11/1993 Şanlıurfa / Siverek
267) Selahattin Aşkan 26/08/1996 Hakkâri / Merkez / Otluca Köyü
268) Selahattin Bilen 01/10/1995 Şırnak / Silopi
269) Selami Çiçek 10/06/1994 Şırnak / Cizre
270) Serdar Tanış 25/01/2001 Şırnak / Silopi
271) Servet İpek 18/05/1994 Diyarbakır / Lice / Türeli Köyü / Çağlarbaşı
272) Seyhan Doğan 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
273) Seyithan Ulumaskan 04/12/1997 Şanlıurfa
274) Seyithan Yolur 18/05/1994 Diyarbakır / Lice / Türeli Köyü / Çağlarbaşı
275) Sinan Fidan 06/06/1994 Diyarbakır / Kocaköy / Şahlat Köyü
276) Soner Gül 05/05/1992 İstanbul / Fatih
277) Süleyman Durgut 14/07/1994 Şırnak / Cizre
278) Süleyman Gasyak 06/03/1994 Şırnak / Cizre
279) Süleyman Halil Teli 30/11/1995 Şırnak / Silopi
280) Süleyman Seyhan 29/10/1995 Mardin / Dargeçit
281) Süleyman Soysal 29/11/1995 Şırnak / Silopi
282) Süleyman Şık 01/01/1994 Şırnak / Silopi
283) Süleyman Tekin 26/08/1996 Hakkâri / Merkez / Otluca Köyü
284) Şefik Geçgel 11/11/1993 Şanlıurfa / Siverek
285) Şemdin Cülaz 14/06/1993 Şırnak / Silopi / Görümlü Köyü

286) Şemsettin (Nejat) Yalçınkaya 01/01/1995 Mardin / Kızıltepe
287) Şemsettin Yurtseven 27/10/1995 Hakkâri / Yüksekova / Ağaçlı Köyü
288) Şeyhmuz Yavuz 11/03/1994 Diyarbakır
289) Tahir Koçu 01/02/1993 Şırnak / Cizre / Dirsekli Köyü / Kurtuluş Mezrası
290) Tahir Macartay 22/07/1993 Şırnak / İdil
291) Tahsin Çiçek 10/05/1994 Diyarbakır / Lice / Dernek Köyü
292) Talat Türkoğlu 01/04/1996 Edirne
293) Tevfik Timurtaş 29/12/1990 Şırnak / Cizre
294) Tolga Baykal Ceylan 10/08/2004 Kırklareli / Demirköy / İğneada
295) Turan Demir 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
296) Turgut Yenisoy 04/10/1994 Diyarbakır / Bismil
297) Ümit Taş 01/10/1993 Diyarbakır / Kulp / Alaca Köyü
298) Üzeyir Arzık 01/01/1988 Şırnak / Silopi / Derebaşı Köyü
299) Üzeyir Kurt 25/11/1993 Diyarbakır / Bismil / Ağıllı Köyü
300) Vecdin Avcıl 12/06/1994 Mardin / Derik
301) Veysi Başar 22/07/1993 Şırnak / İdil
302) Yahya Akman 06/03/1994 Şırnak / Cizre
303) Yahya Yakut 05/09/1993 Mardin / Midyat
304) Yusuf Çelik 24/07/1994 Hakkâri / Şemdinli / Ortaklar Köyü / Ormancık
305) Yusuf Erişti 14/03/1991 İstanbul
306) Yusuf Kalenderoğlu 22/02/1995 Şırnak / Silopi
307) Yusuf Nergiz 03/10/1997 Diyarbakır / Kulp
308) Zeki Alabalık 29/03/1995 Mardin / Kızıltepe
309) Zeki Diril 13/05/1994 Şırnak / Beytüşşebap
310) Zozan Eren 26/09/1997 Diyarbakır
311) Zübeyir Birlik 26/03/1995 Mardin / Kızıltepe

Not: Kaybedilme gününün ve ayının net olarak bilinmediği durumlarda “01” yazıldı. Örneğin, kaybedilme günü belli değilse 01.Ay.Yıl, hem gün hem de ay belli değilse 01.01.Yıl şeklinde.

Kaynak: Hakikat, Adalet ve Hafıza Merkezi (2013). *Konuşulmayan Gerçek: Zorla Kaybetmeler Raporu.* İstanbul: Anadolu Kültür Yayınları.

EK-5: 1991-1994 Yıllarındaki Kayıp İddiaları

1991

Agit Akibe-İbrahim Demir (01.12.1991, Şırnak; öldürüldü)
Hamit Temel (19.10.1991, Hakkâri; öldürüldü)
Hüseyin Toraman (27.10.1991, İstanbul; "kayıp")
İbrahim Gündem (25.09.1991, Diyarbakır; "kayıp")
İbrahim Sarıca (18.06.1991, Şırnak; öldürüldü)
İsmail Hakkı Kocakaya (23.11.1991, Diyarbakır; öldürüldü)
İsmail Yiğit (28.08.1991, Mardin; öldürüldü)
Murat Özsat (23.1 1.1991, Antep; öldürüldü)
Vedat Aydın (05.07.1991, Diyarbakır; öldürüldü)
Yusuf Erişti (14.03.1991, İstanbul; "kayıp")

1992

Abdülselam Tunç (19.12.1992, Mardin; öldürüldü)
Ayhan Efeoğlu (06.10.1992, İstanbul; "kayıp")
Durmuş Çaylak (09.02.1992, Muğla, "kayıp")
Harbi Arman (20.01.1992, Muş; öldürüldü)
Hasan Gülünay (20.07.1992, İstanbul; "kayıp")
Hüseyin Yaman (04.05.1992, İstanbul; "kayıp")
Mehmet Demir (10.01.1992, Siirt; "kayıp")
Mehmet Ertak (22.08.1992, Şırnak; "kayıp")
Namık Erkek (19.12.1992, Mersin; "kayıp")
Soner Gül (04.05.1992, İstanbul; "kayıp")
Tuğrul Özbek (09.10.1992, İstanbul; yaşadığı öğrenildi)

1993

Abdurrahman İbin-Şakir İbin-Celal Yanık (23.11.1993, Mersin; öldürüldü)
Abdülvahap Timurtaş (14.08.1993, Şırnak; "kayıp")
Ahmet Cem Ersever (26.10.1993, Ankara; öldürüldü)
Ahmet Çakıcı (08.11.1993, Diyarbakır; "kayıp")
Ahmet Kalpar (07.12.1993, Urfa; "kayıp")
Ahmet Şahin (18.03.1993, Diyarbakır, "kayıp")
Ali Kırlangıç (07.03. 1993, İstanbul, "kayıp")
Aysel Malkaç (07.08.1993, İstanbul; "kayıp")
Cemal Akar (25.01.1993, Erzincan; öldürüldü)
Dodo Tekin (04.08.1993, Mardin; öldürüldü)
Emin Kaya (27.12.1993, Şırnak; öldürüldü)
Erdoğan Şakar (13.08.1993, İstanbul; "kayıp")
Faik Kevci (08.12.1993, Urfa; "kayıp")
Ferhat Tepe (28.07.1993, Bitlis; öldürüldü)
Fesih Avşar (20.11.1993, Batman; "kayıp")

Fethi Yıldız (10.09.1993, Şırnak; öldürüldü)
Hüseyin Taşkaya (16.12.1993, Urfa; "kayıp")
İbrahim Akıl-Halit Özdemir-M. Salih Demirhan-Hamdi Şimşek-Hikmet Şimşek-Şemdin Culaz (14.06.1993, Şırnak;"kayıp")
İbrahim Toğuç (07.07.1993, Mardin; "kayıp")
Kadir Elmas (23.09.1993. Mardin; öldürüldü)
Kemal Canpolat (31.10.1993, Diyarbakır; öldürüldü)
Kerim Geldi (05.06.1993; öldürüldü)
M. Emin Bingöl (23.10.1993, Muş; öldürüldü)
Mahmut Demir (18.09.1993, Şırnak; öldürüldü)
Mecit Baskın (29.09.1993, Ankara; öldürüldü)
Mehmet Salih Akdeniz-Behçet Tutuş-Abdo Yamuk-Nusrettin Yerlikaya-Hasan Abar-Mehmet Şerif Abar-Bahri Şimşek-Mehmet Şah Atalay-Turan Demir-Behçet Taş-Celil Aydoğdu (09.10.1993, Diyarbakır; "kayıp")
Mehmetşah İkincisoy (22.11.1993, Diyarbakır; öldürüldü)
Metin Can-Hasan Kaya (21.02.1993, Elazığ; öldürüldü)
Serhan Denmen (10.09.1993, İstanbul; "kayıp")
Şevket Epözdemir (25.1.1993, Bitlis; öldürüldü)
Üzeyir Kurt (21.11.1993, Diyarbakır; öldürüldü)
Zeki Yalçın (23.12.1993, Hakkâri; öldürüldü)

1994

Kerim Tek (02.07.1994, Siirt; öldürüldü)
Abdülbaki Nayman (13.12.1994, Batman; öldürüldü)
Abdülkadir Çelikbilek (14.12.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Ahmet Kıran-Ayşe Kıran (11.09.1994, Şırnak; öldürüldü)
Ali Bulut (22.07.1994, Şırnak; öldürüldü) .
Ali Efeoğlu (05.01.1994, İstanbul; "kayıp")
Ali Tekdağ (14.11.1994, Diyarbakır; "kayıp")
Aslan Yıldız-Müslüm Kavut (13.10.1994, Tunceli; öldürüldü)
Ayhan Uzala (29.11.1994, İstanbul; salıverildi)
Bayram Bal-Hamit Bal (16.11.1994, Mardin; öldürüldü)
Behçet Cantürk-Recep Kuzu (12.01.1994, İstanbul; öldürüldü)
Cemile Şanık (12.01.1994, Bitlis; öldürüldü)
Cüneyt Aydınlar (20.02.1994, İstanbul; "kayıp")
Ekrem Bulut-Ramazan Bulut-Fahri Bulut-Ali Bulut-Mustafa Bulut (14.05.1994, Diyarbakır; "kayıp")
Erdinç Başer (03.03.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Faik Candan (02.12.1994, Ankara; öldürüldü)
Fethi Yıldırım (05.01.1994, Urfa; "kayıp")
Hacı Naif Ummaz (06.06.1994, Urfa; öldürüldü)
Hacı Şerif Ökmen (20. 1O.1994, Mardin; öldürüldü)
Halil Alpsoy (12.05.1994, İstanbul; öldürüldü)
Halil Basma (08.07.1994: Batman; öldürüldü)
Hüseyin Koku (20.10.1994, Maraş; öldürüldü)
İkram İpek-S.İ. Seyithan Yolar (18.05.1994, Diyarbakır; "kayıp")

İkram Mihyas (05.07.1994, İzmir; öldürüldü)
İsmail Ağaya (29.05.1994, Batman; "kayıp")
İsmail Bahçeci (24.12.1994, İstanbul; "kayıp")
Kadri Yılmaz (01.05.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Kamil Gündoğan (29.04.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Kasım Alpsoy (18.05.1994, Adana; "kayıp")
Kenan Bilgin (12.09.1994, Ankara; "kayıp")
Kerem Gencer (16.01.1994, Bitlis; öldürüldü)
Mehmet Akdeniz (20.02.1994, Diyarbakır; "kayıp")
Şerif Avşar (22.04.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Mehmet Şen (26.03.1994, Antep; öldürüldü)
Memduh Ökmen (06.05.1994, Mardin; "kayıp")
Murat Aslan (10.06.1994, Diyarbakır; "kayıp")
Mustafa Günkan (18.08.1994, Diyarbakır; "kayıp")
Namık Erdoğan (09.05.1994, Ankara; öldürüldü)
Nazım Babaoğlu (12.03.1994, Urfa; "kayıp")
Necati Aydın-Mehmet Ay (18.03.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Nimet Barut (06.05.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Piro Ay (16.05.1994, Mardin; "kayıp")
Ramazan Elçi (10.02.1994, Şırnak; öldürüldü)
Reşit Posat (26.01.1994, Şırnak; öldürüldü)
Savaş Buldan-Hacı Karay-Adnan Yıldırım (03.06.1994, İstanbul; öldürüldü) Şeyhmus Yavuz 11.03.1994, Diyarbakır; öldürüldü)
Yusuf Ekinci (24.02.1994, Ankara; öldürüldü)
Yusuf Tunç (09.02.1994, Mardin; "kayıp")
Zeki Yılmaz (21.02.1994, Hakkâri; öldürüldü)
Zeynal Kürsep (24.03.1994, Batman; "kayıp")
Zeynel Bilgen (24.01.1994, Mardin; öldürüldü)

Kaynak: Alpkaya, G. (1995). “Kayıp”lar Sorunu ve Türkiye. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Dergisi,* 50(3), 31-63.

EK-6: 1994-1997 Yılları İnsan Hakları İhlalleri Bilançosu

1994

Faili Meçhul Cinayetler-Saldırılar: 292
Yargısız İnfaz, İşkence Sonucu ve Gözaltında Ölümler: 298
Çatışmalarda Ölenler: 5000
Sivillere Yönelik Eylemler: 458 ölü / 574 yaralı
Kayıp Savı: 328
İşkence Görenler ve İşkence Savı:1000
Gözaltına Alınanlar:14.473
Tutuklamalar:1209
Yakılan-Boşaltılan Köy ve Mezra: 1500 köy / 31 orman
Çalışma Yaşamına Yönelik İhlaller: 700 bin kişi işten çıkarıldı.
Bombalanan Yer: 191
Kapatılan Dernek, Sendika, Yayın Organı: 123
Basılan Dernek, Sendika, Yayın Organı ve Parti: 119
Toplatılan Yayın: 450
İstenen Hapis ve Para Cezaları: 1081 yıl 6 ay hapis, 7 milyar 223 milyon TL para cezası
Verilen Hapis ve Para Cezaları: 537 yıl 2 ay hapis ve 55 milyar 725 milyon TL para cezası
Cezaevlerinde Bulunan "Düşünce Suçluları": ortalama 100 kişi

1995

Faili Meçhul Cinayetler-Saldırılar: 321
Yargısız İnfaz, İşkence Sonucu ve Gözaltında Ölümler:122
Çatışmalarda Ölenler: 3894
Sivillere Yönelik Eylemler: 230
Kayıp Savı: 220
İşkence Görenler ve İşkence Savı: 1412
Gözaltına Alınanlar: 14.473
Tutuklamalar: 2101
Yakılan-Boşaltılan Köy ve Mezra: 243
Çalışma Yaşamına Yönelik İhlaller: 5326 kişi işten çıkarıldı.
Bombalanan Yer: 184
Kapatılan Dernek, Sendika, Yayın Organı: 100
Basılan Dernek, Sendika, Yayın Organı ve Parti: 173
Toplatılan Yayın: 304
İstenen Hapis ve Para Cezaları: 1712 yıl 7 ay 4 milyar 813 milyon TL para cezası
Verilen Hapis ve Para Cezaları: 172 yıl 8 ay hapis 17 milyon 688 bin TL Para cezası
Cezaevlerinde Bulunan "Düşünce Suçluları": 121

1996

Faili Meçhul Cinayetler-Saldırılar: 78 ölü/46 yaralı
Yargısız İnfaz, İşkence Sonucu ve Gözaltında Ölümler: 190
Çatışmalarda Ölenler: 2859
Sivillere Yönelik Eylemler: 119 ölü-133 yaralı
Kayıp Savı: 194
İşkence Görenler ve İşkence Savı: 346
Gözaltına Alınanlar: 20.434
Tutuklamalar: 2071
Boşaltılan köy ve mezra: 68
Çalışma Yaşamına Yönelik ihlaller: 9166 kişi işten çıkarıldı.
Bombalanan Yer: 109
Kapatılan Dernek, Sendika, Yayın Organı: 132
Basılan Dernek, Sendika, Yayın Organı ve Parti: 134
Gözaltına Alınan Basın Emekçileri: 421
Toplatılan Yayın: 195
İstenen Hapis ve Para Cezaları 1856 yıl 4 ay hapis, 4 milyar 125 milyon TL para cezası
Verilen Hapis ve Para Cezaları 173 yıl 10 ay hapis, 9 milyar 974 milyon 600 bin TL Para cezası
Cezaevlerinde Bulunan "Düşünce Suçluları":140

1997

Faili Meçhul Cinayetler-Saldırılar: 109
Yargısız İnfaz, İşkence Sonucu ve Gözaltında Ölümler: 114
Çatışmalarda Ölenler: 2514
Sivillere Yönelik Eylemler: 151 ölü-239 yaralı
Kayıp Savı: 66
İşkence Görenler ve İşkence Savı: 366
Gözaltına Alınanlar: 27.308
Tutuklamalar: 1273
Boşaltılan köy ve mezra: 23
Çalışma Yaşamına Yönelik İhlaller: 13.226 kişi işten çıkarıldı.
Bombalanan Yer: 127
Kapatılan Dernek, Sendika, Yayın Organı: 153
Basılan Dernek, Sendika, Yayın Organı ve Parti: 213
Gözaltına Alınan Basın Emekçileri: 298
Toplatılan Yayın: 278
İstenen Hapis ve Para Cezaları 893 yıl 8 ay, 3 milyar 200 milyon TL Para cezası
Verilen Hapis ve Para Cezaları 259 yıl 4 ay hapis, 64 milyar 200 milyon TL Para cezası
Cezaevlerinde Bulunan "Düşünce Suçluları":105

Kaynak: http://www.ihd.org.tr/1994-yili-insan-haklari-ihlalleri-bilancosu-2/
http://www.ihd.org.tr/1995-yili-insan-haklari-ihlalleri-bilancosu/
http://www.ihd.org.tr/1996-yili-insan-haklari-ihlalleri-bilancosu/
http://www.ihd.org.tr/1997-yili-insan-haklari-ihlalleri-bilancosu/

EK-7: Orjinallik Raporu

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORİJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih:06/06/2018

Tez Başlığı: Gündelik Hayatın Dönüşümünde Bir İmkan Olarak Toplumsal Muhalefetin Değerlendirilmesi: Cumartesi Anneleri Üzerine Bir Araştırma

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 272 sayfalık kısmına ilişkin, 02/05/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 2 'dir.

Uygulanan filtrelemeler:

1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2- ☑ Kaynakça hariç
3- ☐ Alıntılar hariç
4- ☑ Alıntılar dâhil
5- ☑ 5 kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

06.06.2018

Adı Soyadı: AYŞEM SEZER ŞANLI

Öğrenci No: N12141887

Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi

Programı: Siyaset Bilimi Doktora Programı

Statüsü: ☑ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Doç. Dr. Mete Kaan Kaynar

EK-8: Etik Kurul İzni

T.C.
HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
Rektörlük

Sayı : 35853172/ 433 - 2484 17 [illegible]

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

İlgi: 16.06.2017 tarih ve 3918 sayılı yazınız.

Enstitünüz Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi (Siyaset Bilimi) Anabilim Dalı doktora programı öğrencisi **Ayşem SEZER ŞANLI**'nın **Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR** danışmanlığında yürüttüğü **"Gündelik Hayatın Dönüşümünde Bir İmkan Olarak Toplumsal Muhalefetin Değerlendirilmesi: Cumartesi Anneleri Üzerine Bir İnceleme"** başlıklı tez çalışması, Üniversitemiz Senatosu Etik Komisyonunun **11 Temmuz 2017** tarihinde yapmış olduğu toplantıda incelenmiş olup, etik açıdan uygun bulunmuştur.

Bilgilerinizi ve gereğini rica ederim.

Prof. Dr. Rahime M. NOHUTCU
Rektör a.
Rektör Yardımcısı

ASLI GİBİDİR
Şirin KOÇOĞLU
Enstitü Sekreteri

Hacettepe Üniversitesi Rektörlük 06100 Sıhhiye-Ankara
Telefon: 0 (312) 305 3001 - 3002 • Faks: 0 (312) 311 9992
E-posta: yazimd@hacettepe.edu.tr • www.hacettepe.edu.tr

Ayrıntılı Bilgi için:
Yazı İşleri Müdürlüğü
0 (312) 305 1008

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı	: Ayşem Sezer Şanlı
Doğum Yeri ve Tarihi	: Üsküdar - 07.12.1987

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi	:Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü. (2005-2009)
Yüksek Lisans Öğrenimi	:Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı. (2009-2012)
Bildiği Yabancı Diller	: İngilizce
Bilimsel Faaliyet ve Yayınlar	:Türkiye'nin 1950'li Yılları. 2015- İstanbul. İletişim Yayınları. Bölüm Yazarı. Türkiye'nin 1960'lı Yılları. 2017- İstanbul. İletişim Yayınları. Bölüm Yazarı. Kuruluş Yıllarından 12 Eylül'e Türk Siyasal Hayatı. 2017- Ankara. Bibliyotek Yayınları. Bölüm Yazarı. Uludağ Üniversitesi III. Uluslararası Felsefe Kongresi. 2014- Bursa. Tam Metin Bildiri Yazarı. Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi. 2014- Hopa. Sözlü Sunum. Birinci Uluslararası Sosyal Bilimler ve Eğitim Araştırmaları Kongresi. 2015- Antalya. Sözlü Sunum.

TMMOB Şehir Plancıları Odası Toplumsal Cinsiyet ve Kent - Mekân Sempozyumu. 2017- Ankara. Tam Metin Bildiri Yazarı.

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Dokuz Eylül Üniversitesi Araştırma Görevlisi 2012-2013

Hacettepe Üniversitesi Araştırma Görevlisi 2013-2018

Erzincan Üniversitesi Araştırma Görevlisi

2018- Devam Ediyor

İletişim

E-Posta Adresi :aysemsezer@gmail.com

Tarih : 06.06.2018